KIU
جامعة المعرفة العالمية
Knowledge International University

شرح

# تلخيص روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه

لمحمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي
ت: ٧٠٩هـ

شرح

أ. د. سعد بن ناصر الشثري

المجلد الأول

دار التدمرية

شرح

تلخيص

# روضة الناظر وجنة المناظر

في أصول الفقه

(١)

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

دار التدمرية

الرياض - ص.ب:٢٦١٧٣ - الرمز البريدي : ١١٤٨٦
هاتف : ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM
المملكة العربية السعودية

جامعة المعرفة العالمية
Knowledge International University

شرح

# تلخيص روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه

لمحمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي
ت: ٧٠٩ هـ

شرح
أ.د. سعد بن ناصر الشثري

المجلد الأول

دار التدمرية

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

الحمد لله، والصلاة السلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإنَّ علم أصول الفقه من أجلِّ العُلوم التي يتمكَّن بها الفقيهُ من استنباط الأحكام الشَّرعية من مصادرها الأصلية، وقد كان ملكة وسجية عند أصحاب رسول الله ﷺ ثم صار علمًا مكتوبًا مُدَوَّنًا على يد الإمام الشَّافعي رحمه الله تعالى، واستمرت الكتابة والتدوين والتجديد في هذا العلم الذي هو بمثابة القانون الذي يُؤَصِّل ويُؤَطِّر إلى مناهج الاستدلال وطرائق الاستنباط للمدارس الفقهية المختلفة، حتى جاء الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفى (٦٢٠هـ) وانتخب كتابه «روضة الناظر وجُنَّة المُنَاظِر» من أمهات الكتب المعتمدة في أصول الفقه، من أهمها: المستصفى للغزالي، والعُدَّة للقاضي أبي يعلى، والوصول إلى علم الأصول لابن بَرهان، والتمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني.... فجاء كتابًا حافلاً بكل أبواب الأصُول على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله.

وقد اختصر الروضة القدامية جِلَّةٌ من العلماء، منهم العلاَّمة أبو عبدِ الله شمس الدِّين محمد بن أبي الفتحِ البَعْليُّ الحنبليُّ، المتوفى سنة (٧٠٩هـ).

فجاء مختصره على نحو رائق غير مخل بأي من معاني الأصل.

بيد أنه -وبحسب تغيُّر الزمان والأحوال والفهوم- احتاج طلبة العلم في زماننا هذا إلى شرح يوضِّح مشكله ويُحَرِّر خِلافَهُ ويُبَيِّن مجمله.

فقام الأستاذ الدكتور سعد بن ناصر الشثري -حفظه الله- بهذه المهمة

خَيْرَ قيام، على نحو يَنْدر في زماننا هذا أن يتصدَّى العلماء لهذه العلوم التي أضحت كالطلاسم المُقْفَلة، وقد وُفِّقَ في شرح هذا الكتاب، وربط مسائله بأصله، مع المقارنة والترجيح لما يراه الشارح راجحًا، ولو خالف المصنف أحيانًا، وهذه شيمة أهل العلم المُدَقِّقين.

وليعلم القارئ العزيز أن هذا الشرح كان شرحًا صوتيًا لطلاب العلم، وعادة الشروح الصوتية أن يكثر فيها الاستطراد والاسترسال بعيدًا عن الكتابة المحررة، بيد أن الشارح -حفظه الله تعالى- كان على دَرَجَة عالية من المُضِيّ قُدُمًا في شرح مسائل الكتاب دون أن يَسْتَرْسِلَ أو يستطرد إلا لضرورة بما يخدم غرض الشرح مِنْ تَمْثِيل أو شرح غريب أو نحو ذلك، ومِنْ ثَمَّ فَقَدْ جاء هذا الشرح المكتوب مُعَبِّرًا تَعْبيرًا كاملاً عن كل كلمة ذَكَرَهَا الشارح دون زيادة أو نقصان.

وعلى الرغم من التَّمَكُّن والعمق والاستيعاب لقضايا المنطق والجدل والأصول الذي ظهر في هذا الشرح، إلا أنه تَمَيَّزَ أيضًا باليُسْرِ والسهولة المتناسبين مع مستوى طلاب العلم في زَمَاننا هذا، ولذا فإن هذا الشرح لجدير بأن يكون حلقة وَصْل بين ما هو جديد مُعَاصِر وبين ما هو تراث مَوْرُوث في علم أصول الفقه عامة وأصُول مذهب الإمام أحمد خاصَّة.

وقد جاء منهج العمل في هذا الشرح على النحو التالي:

١ - مراجعة المتن والشرح لغة، وشكل الكلمات التي تحتاج إلى تشكيل.

٢ -حذف العبارات والكلمات المكررة، أو التي يمكن الاستغناء عنها في الشرح بلا إخلال بالمقصود.

٣ - تخريج الآيات والأحاديث، وبالنسبة لمنهج التخريج للحديث فيكتفى بالصحيحين أو أحدهما، فإن لم يَكُنْ فَمِنَ السنن الأربع والمسند، وإلا فمن غيرها، ولا تذكر الأحكام بالاجتهاد، بل معزوة لقائليها من العلماء باختصار دون الكلام في العِلَل والأسانيد.

٤ -وضع العناوين بخط عريض، وعنونة الفقرات التي تحتاج إلى عنوان.

٥ -إبدال الاستفهامات إلى جمل خبرية بشكل لا يُخِلّ بالْمَقْصُود.

٦ - عزو الأقوال والنقول الواردة في الشرح.

٧ - إضافة الفوائد الأصولية التي تخدم الموضوع في الحاشية بدون إثقال.

٨ -تم وضع فهرس للتنبيهات العقدية.

هذا، ونسأل الله تعالى أن ينفع بهذا العمل شارحه وقارئه ومن قام على إخراجه بهذه الصورة الطيبة، فمن أفضل الوسائل إلى الله تعالى الأعمال الصالحة.

خادمة العلم الشريف — مكتب الشيخ العلمي

كاملة الكواري

* * * * *

## [مقدمة الشارح]

الحمد لله رب العالمين، أحمده جل وعلا وأشكره وأُثني عليه، وأَشْهَدُ أنْ لا إِلَهَ إلا اللهُ وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا، أما بعد:

**[أهمية دراسة علم أصول الفقه]**:

فهذا العلم – علم أصول الفقه - من العلوم المهمّة التي يحتاج إليها طالب العلم الدارس لعلوم الشريعة؛ لأنه يستفيد منه فوائد عظمى:

**الفائدة الأولى:** فَهْمُ الكِتَاب والسُّنَّة، واستخراج الأحكام الشَّرْعِيَّة منهما؛ فَإِنَّ فَهْمَ الكتابِ والسُّنَّة له قواعد، إذا انْطَلَقَ الإنسان منها عَرَفَ مراد الله، ونزَّل الآيات على وفْق الأحْكَام الشَّرْعِيَّة، وأما إذا لم يكن عارفًا بِقَوَاعِد الفهم والاستنباط فإنه حينئذٍ لنْ يَعْرِفَ مراد الله، ومِنْ ثَمَّ سيقول على الله بلا علم، ويَكْذِب على رَبِّ العِزَّةِ والجلال، وكفى بهذا إثمًا.

لا يقولن قائل: الفهم لهما سَهْل ميسور فلا نحتاج إلى معرفة قواعده! بل نحن في أشد الحاجَةِ إلى معرفة هذه القواعد؛ لِنُنَزِّل كلام الله على مراد الله عَزَّ وَجَلَّ فإذا جاءنا في عَصْرِنَا الحاضر مَنْ يقول: نريد أن نَفْهَم الكتاب والسُّنَّة فهمًا جديدًا، قلنا: هذا مخالف لما وَرَدَ في النصوص بأن الكتاب نزل بلغة العَرَب ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] فمَنْ قَالَ: نريد قراءة جَدِيدة للنصوص الشَّرْعِيَّة، قلنا: ما مُرَادك بهذه القراءة الجديدة؟ إن كانت على وفْق القواعد المقرَّرَة في لغة العرب وفي النصوص الشَّرْعِيَّة فحينئذٍ تكون مَقْبُولة؛ لكن إذا أردتَ أن تقلب المعاني، وأن تنسب إلى الله ما لم يقله، وأن تُفَسّر كلام

الله بِغَيْرِ مُرَادِ الله فحينئذٍ لا نقبل منك، وليس هذا مِنَ الدين في شيء، بل هذا من محاولات المُغْرِضِين لهدم دين الله عز وجل.

**الفائدة الثانية:** معرفة المُصْطلَحات التي يستخدمها علماء الشريعة في كتبهم، فإننا إذا قَرَأْنا كتب الحديث، أو التفسير، أو الفقه، نَجِد أن العلماء يستخدمون ألفاظًا لا نعرف معناها إلا إذا تعَلَّمْنَا هذا العلم - علم الأصُول - ومن أَمْثِلَة ذلك: قول المفسرين: تُنَبِّه الآية على كذا، أو تشير إلى كذا، أي: هذه الآية لها دلالة ولها معنى، فتدل الآية بفحوى الخطاب، أو بِمَعْنَى الخطاب، أو بدليل الخطاب على كذا، ولمعرفة معنى كل واحد من هذه الألفاظ والفرق بينها لا بُدَّ من الرجوع إلى هذا العلم، علم الأصول.

**الفائدة الثالثة:** معرفة أحكام أفعال العباد، وخصوصًا النوازل الجديدة والوقائع الحادثة، فما مِنْ زمن إلا وَتقع فيه نوازل جديدة نحتاج إلى معرفة حكم الله فيها، ولا نَتَمَكَّن من تنزيل النصوص الشَّرْعِيَّة على هذه المسائل إلا بمعرفة قواعد هذا العلم.

**الفائدة الرابعة:** التمييز بَيْن ما يَصِح الاستدلال به مما لا يَصِحّ، ففي عصرنا الحاضر نجد أن هناك من يكتب كتابات يستدل عليها بما يزعم أنه دليل، فنحتاج إلى معرفة ما الدليل الصحيح منها، وما هو الذي يُموِّه به على الناس بأنه دليل وليس بدليل، فنجد بعض الناس يستدل بِمَنَامات، أو يسْتَدل بوقوع وقائع أسْلَمَ فيها بعض العباد، فيستدل بذلك على حسن ذلك الفعل! وهذا ليس من الأدلة في شيء، والذي يُمَيِّز لنا ما هو دليلٌ صحيح وما ليس بدليل هو هذا العلم، علم أصول الفقه.

وأيضًا قد يُدْخَل في الأدلة ما ليس منها، ويقال: هذا من الدليل الفلاني، وليس كذلك.

مثال ذلك: بعض الناس يأتي بنصوص من التَّوْرَاة المحرَّفة التي بأيدي أهل الكتاب ثم يقول: إن من القواعد المقرَّرَة أن شرع من قبلنا شَرْع لنا، ويطالبنا بالعمل بما في تلك الكتب، ولا يعلم بأن المراد بشرع من قبلنا الذي يُقَرِّر العلماء حجيته إنما هو ما نُقِلَ في الكتاب والسُّنَّة، وأما ما وَرَدَ في التوراة والإنجيل فليس مما يَدْخُلُ في كلام أهل العلم في مصطلح شَرْع مَنْ قَبْلَنَا، وأمثلة ذلك كثيرة.

وقد يستدل بعض الناس بأدِلَّة دون مراعاة شروطها وضوابطها، فمرة يستدل بالمصالح المُرْسَلَة، ولا يراعي الشروط المقررة عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِحُجِّيَّةِ المصالح المُرْسَلَة، وهناك مَنْ يحاول تَوْهِين عدد من الأدلة، فمرة يحاول توهين سد الذرائع، ومرة يحاول توهين الاستدلال بأقوال الصحابة، ومرة يُحَاوِل توهين الاستدلال بإجماع أهل العلم، كيف نعرف الحق في مثل هذه المسائل؟ وكيف نتمكن من الاستدلال عليه والرَّد على شبهات الخائِضِين بالباطل في مثل هذه المسائل؟ نعرف ذلك وغيره بدراسة هذا العلم، علم أصول الفقه.

**الفائدة الخامسة:** مَعْرِفة قيمة الإرث الفقهي الذي نُقِلَ عن الأئمة الأوائل، ومعرفة أَنَّ ذلك الإرث مبنيٌّ على قَوَاعِد مُقَرَّرة عندهم، وأن الاختلاف الحاصل بينهم لم ينشأ اعتباطًا ولا لهوى في أنفسهم، وإنما له قواعد وطرق لا بُدَّ لنا إذا أردنا أن نعْرِفَ حقيقة اجتهادهم أن نعرف هذه القواعد، وبالتالي نوافق القائلين بالصواب ونَعْذر المخالفين، وبواسطة هذا العلم نَتَمَكَّن من معرفة الرَّاجِح من المرجوح من أقوالهم.

**الفائدة السادسة:** التمييز بين رتب الفقهاء، سواء كانوا من المتقدِّمِين، أو المعاصرين؛ فإن المجتهدين على مَرَاتب متعددة لَيْسُوا بمنزلة واحدة، فَعِنْدَما نعرف مراتب الفقهاء نعرف خاصية كل مرتبة، ونتمكّن من التمييز بين درجات أولئك الفقهاء.

**[بعض المبادئ الهامة التي يُبنى عليها علم أصول الفقه]**

**مباحث علم أصول الفقه:**

هذا العلم يبحث في أرْبَعَةِ أمور:

**الأمر الأول: ما يتعلق بالأحكام الشَّرْعِيَّة، وتعريفها، وما المراد بها؟** وماذا يَتَرَتَّب عليها؟ فإذا قال الفقيه مثلا: هذا واجب، فما المراد به؟ وهل هناك فَرْقٌ بَيْنَ الواجب وبين الفرض والحتم واللازم والمُتَعَيّن؟ وهل هناك فَرْق بين قول الفقيه: حرام، وقوله: لا يجوز، وقوله: هذا يُمْنَع منه، وقوله: لا حق للعبد في فعله، أو هناك تمايز بين هذه الألفاظ؟ وإذا قال الفقيه: هذا عمل صحيح، ما المراد به؟ وهل هناك فرق بينه وبين قولنا: لا تلزم الإعادة، أو قولنا: هذا عمل مقبول، أو هذا تصرف نافذ؟ وما الفرق بين هذه الألفاظ؟

**الأمر الثاني: أدِلَّة الأحكام الشَّرْعِيَّة،** ويُدْرَس فيه الكتاب والسُّنَّة والإجماع ونحو ذلك من الأدلة، بحيث نُمَيِّز كل واحد من هذه الأدلة ونعرف أنْوَاعَه، ونعرف مدى صِحَّة الاحتجاج به، وكيف يكون الاستدلال به.

وهكذا أيضًا نميز الأدلة المختلف فيها، ونعرف الخلاف، ونعرف الراجح من المرجوح، وما المراد بالاستحسان مثلاً؟ فكثير من الناس يظن أن المراد بالاستحسان: ما يَسْتَحسنه المجتهد، أو ما يُسْتَحْسَن بالعقول، وهذا ليس مرادًا

عند علماء الشريعة، وإنما المُرَاد بقولهم: الاستحسان: تَرْكُ القِيَاسِ الجلي لدليل أقوى منه، وقد يكون تركًا لِلْقِيَاس بالكتاب، فنقول: فلان استحسن في المسألة بناءً على قول الله تعالى كذا.

**الأمر الثالث: قواعد الفَهْمِ والاستنباط ودلالات الألفاظ**، سواء كان بالمنطوق، أو بالمفهوم، بحيث تُمَيِّز الأوامر من النواهي، والمطلَقَ من المقيَّدِ، والعامَّ من الخاصِّ، والمفهومَ من المنطوقِ، وأنواع الدلالات والمفاهيم بعضها من بعض.

**الأمر الرابع: ما يتعلّق بمبادئ الاجتهاد والتقليد**، فمثلاً: مَنِ المُؤَهَّلُ للفتوى؟ ومن الذي يُؤْخَذ بقوله في هذا الباب؟ ومَنِ الذي يُرْجَعُ إِلَيْه في معرفة الأحكام الشَّرْعِيَّة؟ وما العمل عند اختلاف الفقهاء؟ ومَنْ هو الذي يَجِبُ عليه سؤال العلماء؟ وما أحكام كل مِنْ هذه المسائل؟ وما أنواع المجتهدين؟ وما رتبهم في الاجتهاد في المسائل؟ وغير ذلك من المسائل.

وهذا العلم - علم الأصول - مُستمَدٌّ من أصلين عظيمين:

**أولهما: الأدِلَّة الشَّرْعِيَّة**؛ فإن علم الأصول يَسْتَقِي مِنَ الأدلة الشَّرْعِيَّة كتابًا وسُنَّة ونحو ذلك من الأدلة الإجمالية الكلية، فمرَّة يُستدَلُّ بآيات من الكتاب، فنقول مثلاً: السنة حُجَّة لقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] ومرة يُسْتَدَلّ بسنة النَّبيّ ﷺ كما نقول: الأمْر يفيد الوجوب؛ لقول النَّبِيِّ ﷺ: «**لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاةٍ**»[1]، ومَرَّة يُستدَلُّ بالإجماع، فنقول: خَبَرُ الواحد حُجة؛ لإجماع الصحابة على الأخذ بخبر

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة ﷺ.

الواحد، والعمل بظواهر النصوص واجب؛ لإجماع الصحابة على ذلك، ومرة يُسْتَدَلّ بالاستقراء في الأحكام الشَّرْعِيَّة.

**ثانيهما: اللغة العربية:** في مباحث الفهم والاستنباط، وقواعد الاستدلال، فمَرَّة يُسْتَدَلّ بِمَعْنَى اللفظ في لغة العرب، فيُقَال: الأمر في لغة العرب هو الطَّلَب الجازم، ومَرَّة يُسْتَدَلّ بإجماع أهل اللغة، كما يَستدلُّ المستدِلُّ بإجماع أهل اللغة على أن صيغة (افعل) تَدُلّ على الطلب، ومرة يُسْتَدَلّ بتصريف الألفاظ في لغة العرب.

وقد ذكر بعض أهل العلم أن الأحكام الشَّرْعِيَّة مِنْ مَصَادر هذا العلم[1] وهذا فيه نظر؛ لأنه إذا كان المراد التصوُّر الإجمالي للأحكام فهو مِنْ مُقَدِّمَات علم الأصول، ولكنه ليس مصدرًا من مصادره، وأما إذا كان المراد به تفريعات الأحكام فهذا أثر من آثار علم الأصول؛ لأنها مستخرجة من الأدلة بواسطة هذا العلم[2].

---

(١) هذا قول كثير من الأصوليين، منهم الآمدي، والقرافي، وابن الحاجب، وأمير بادشاه، والشوكاني، انظر: الإحكام في أصول الأحكام (١/٧)، نفائس الأصول (١/٩٩) مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ص (٢٠١ – ٢٠٢) تيسير التحرير (١/٤٧) إرشاد الفحول (١/٢٤).

وقد ذكر بعض الأصوليين أن علم الأصول مستمد من الفقه، وممن ذهب إلى ذلك: إمام الحرمين الجويني في كتابه البرهان (١/٧٨).

(٢) ذكر كثير من الأصوليين أن علم أصول الفقه مستمد من الأحكام الشَّرْعِيَّة، وبعضهم يرى أنه مستمد من "الفقه"، والمقصود باستمداد علم أصول الفقه من الأحكام الشَّرْعِيَّة: هو تصوُّر تلك الأحكام، ومعرفة حقائقها حتى يتصور إثباتها، أو نفيها، وليس المقصود معرفة وجودها أو نفيها في آحاد المسائل، أي إن الأصولي يتصور معنى الإيجاب، والندب، =

كذلك ذكر بعض الأصوليين أن المباحث الْعَقَدِيَّة مَصْدر من مصادر علم الأصول، وهذا وإن كان قد جَرَى عليه بعض المؤلفين في علم الأصول، لكن يَنْبَغِي أن يكون الأمر بخلافه، بحيث تُسْتَخْرج الأحكام الْعَقَدِيّة من النصوص بواسطة علم الأصول؛ لأن العقيدة على المنهج الصحيح تؤخذ من الأدلة كتابًا وسُنَّة خلافًا لمناهج بعض المبتدعة الذين يقولون بأنها تَرْجِعُ إلى أصول أخرى، كقول بعضهم بأنها تُؤْخَذ من العقل، وقول بعضهم بأنها تؤْخَذ من الإلهام والكشف، ونحو ذلك، وهذه كلها أقوال باطلة، لعلنا نتعرض لها في مباحث أدلة الأحكام، فإذا كان الأمر كذلك، فإن النصوص الشَّرْعِيَّة هي التي يُسْتَدَلُّ بها على المباحث الْعَقَدِيّة لا العكس، ولهذا قلنا بأن قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦] يدل على وجوب الإيمان، أخذناه مِنْ قاعدة: (الأمر يُفِيدُ الوجوب)؛ ولذلك لا نزال نَجِدُ أن أهل السُّنَّةِ والجَمَاعة يَسْتَدِلون بآيات قرآنية وأحاديث نبوية على مَبَاحِث المعتقد، فقد استدلوا بمسألة

=

والتحريم، والكراهة، والإباحة، والصحة، والفساد، ونحو ذلك من الأحكام؛ إذ لا يمكن له الاستدلال على أن الأمر في هذا النص مثلا للوجوب، وفي ذلك النص النهي للتحريم إلا بعد معرفة مدلولاتها.

أما من عبر بلفظ "الفقه" بدلاً من "الأحكام الشَّرْعِيَّة" فمراده أن علم الأصول يحتاج في إدراكه إلى إدراك أمثلة من الفقه للتمثيل بها لإيضاح القواعد الأصولية، فحين يتكلم الأصولي عن طرق الدلالة مثلاً يحتاج إلى ضرب أمثلة فقهية توضح مقصده، وإلا كان كلامه نظريًّا يصعب استيعابه، وفهمه، كما أنه لا بُدَّ له من معرفة معنى الأحكام الفقهية. كالواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه ... إلخ. انظر: التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١/ ٦٥ – ٦٦) التحبير شرح التحرير للمرداوي (١/ ١٩٢) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير للفتوحي (١/ ٤٨ – ٥٠).

إثبات رؤية المؤمنون لله عَزَّ وَجَلَّ يوم القيامة بالعديد من النصوص، مثل قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، ومن القواعد الأصولية المتقرّرة: أن السُّنَّة تُبيّن القُرآنَ وتُفسِّرُه، فَقَدْ وَرَدَ في الحديث تَفْسِير الزيادة بالنَّظَرِ إلى رَبِّ العزة والجلال، وهكذا في هذه المسألة استُدِّل بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ -٢٣] على إثبات رؤية الله عَزَّ وَجَلَّ وهذا استدلال بظاهر النص، فمن القواعد المقرَّرَة أنه يجب العمل بظاهر النص، ولا يُصار إلى تأويله إلا بدليل شرعي.

وهكذا أيضًا استدلَّ أهل السُّنَّةِ على إثبات رؤية المؤمنين الله عَزَّ وَجَلَّ بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين: ١٥] قالوا: إنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ قَسَّمَ الناس إلى صنفين، فجَعَلَ الفُجَّار محْجُوبين عن رؤية الله عَزَّ وَجَلَّ ففُهِم منه بواسطة مفهوم التقسيم أنَّ أهل الإيمان الأبرار لا يُحْجَبُون عن الله عَزَّ وَجَلَّ وأنهم يرونه سبحانه.

فالمقصود من هذا أن الأحكام الْعَقَدِيّة تَنْتُجُ عَنِ النصوص بواسطة القواعد الأصولية، ولا يَصِحّ أن يُقَالَ بأن علم الأصول مستمَدّ من المباحث الكلامية كما يقرره بعضهم.

**[مناهج الأصوليين في التأليف في علم أصول الفقه]**

من المتقرّر عند علماء الأصول أن الأصوليين يَنْهجُون في مؤلفاتهم طريقتين:

**الطريقة الأولى:** يقال لها طريقة الجمهور، أو طريقة الشافعية[١]؛ وذلك لأنَّ أوَّلَ مَنْ كتب فيها الإمام الشافعي.

وهناك طريقة أخرى هي طريقة الحنفية[٢]، والحَنَفِيَّة يُكْثِرُون مِنْ ذِكْرِ الفروع الفقهية في مؤلفاتهم الأصولية، والمنهجان يختلفان في مصطلحاتهم؛ ولذلك جُعِلَتَا مدرستين للاختلاف في المصطلحات بين هاتين المدرستين، ومِنْ هُنَا مثلاً في باب الإكراه نجد أن الجمهور يقولون: الإكراه ينقسم إلى قسمين: إكراه ملجئ، وهو الذي يزول الاختيار معه بالكلية، وإكراه غير ملجئ ويكون بالتهديد، سواء بالقتل، أو بالقطع، أو بالضرب، أو بالحبس، بينما الحنفية يقولون بأن ما يزول فيه الاختيار بالكلية لا نُسَمّيه إكراهًا، وإنما نسميه اضطرارًا، فمَنْ أُلْقِيَ من شاهق قال الجمهور عنه: هذا مُكْرَه مُلْجَأ، وعند الحنفية يسمونه مضطرًّا. إذن ما الإكراه الملجئ عند فقهاء الحنفية؟ قالوا: هو ما وَقَعَ التهديد فيه بقتل، أو قطع، وهذا عند الجمهور يسمونه: إكراهًا غير ملجئ.

---

(١) وتسمى أيضًا طريقة المتكلمين.

(٢) وتسمى طريقة الفقهاء.

إذَن اخْتَلَفَ المنهجان في المصطلحات، وهكذا في مسائل كثيرة نجد أن الحنفية يخالفون الجمهور في هذه المصطلحات؛ ولذا انْبَرَى طائفة من أهل العلم من أجل الجَمْعِ بَيْن المنهجين والمصطلحين لِيَتِمّ تعريف الدارس بطريقة الفريقين؛ طريقة الجمهور وطريقة الحنفية.

وهذا المؤلَّف الذي بين أيدينا يسير على طريقة الجمهور وعلى مصطلحاتهم، ولم يُشِرْ إلى طريقة الحنفية في التعريف بالمصطلحات الأصولية.

## [تعريف موجز بكتاب تلخيص روضة الناظر ومؤلفه]

هذا الكتاب له سلسلة، فإنه لما أَلَّفَ أبو حامد الغزالي كتابه «المستصفى» وَقَرَّرَ فيه عددًا من المبادئ والأحكام، حاول بعض أهل العلم أن يَخْتَصِر ذلك الكتاب ويحذف منه بعض الجدل الأصولي، وبعض المُقَدِّمَات العقدية، ومِمَّنْ فعل ذلك العلامة أبو محمد ابن قدامة المقدسي في كتابه «روضة الناظر» حيث حرص على أن يَبني كتابه على معتقد أهل السُّنَّةِ والجماعة، وأن يُؤَصِّل فيها لمذهب الإمام أحمد، ووقع كتابه موقع القبول والرضا عند كثير من أهل العلم، لكن قَصُرَتِ الهِمَّة، ورَغِبَ الطلاب في اختصار ذلك الكتاب، فألف عَدَد من الأئمة مختصرات لهذا الكتاب، منهم أبو عبدِ الله شمسُ الدِّين محمدُ ابن أبي الفتحِ البَعْليُّ الحنبليُّ المتوفى سنة سبعمائة وتسعة للهجرة.

وابنُ أبي الفتحِ من كبار علماءِ المذهبِ الحنبليِّ، وقد نَفَعَ الله عَزَّ وَجَلَّ به في علومٍ شتى، وأَلَّفَ مؤلَّفَاتٍ مهمةً في كل مِنَ النَّحوِ والحديث والفقه وغيرها من العلومِ؛ ولذلك كان لهذا الكتابِ الذي بين أيدينا قيمتُه العلميةُ، وهذا

الكتابُ لم يُطْبَع إلا قريبًا ؛ ولذلك كان تَدْرِيسُهُ قليلاً في الزمانِ السابق ؛ لِعَدَمِ تَوَفّرِه بين أيدي الناسِ.

وتميَّز هذا الكتابُ بأن أصله له قيمتُه العلميةُ ، وبأنه اخْتَصَرَهُ بما يُؤَدِّي إلى تحقيقِ المقصودِ مِن المؤلَّفاتِ الأصوليةِ ، وتميَّزَ أيضًا بسهولةِ عبارتِه ، ووضوحِ ألفاظه ، واختصار مسائله ، ولم يكن المؤلفُ ممن سار على طريقةِ ابن قُدامةَ في ترتيبِ كتابِه ، أو في ترجيحاتِه ، أو فيما يتعلق بطريقةِ صياغتِه ، بل كان المؤلِّفُ - رحمه الله - ممن له مشاركةٌ في هذا التصنيف ؛ ولذلك كان لهذا الكتاب مزيَّتُه العِلْمِيَّةُ.

## [مقدمة المؤلف]

**قال الشيخ الإمامُ العَالِمُ العلامةُ شَمسُ الدِّينِ أَبُو عبدِ الله محمَّدُ بن أبي الفتحِ بن أبي الفضْل البعليُّ - أَحْسنَ الله إليه -:**

**الحمد لله على نعمه الغزار، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادةً منقذةً قائلها من النَّار، وأشهد أنَّ محمَّدًا عبده ورسوله،...**

---

* **قَوْلُهُ: الحمد لله على نعمه الغزار:** ابتدأ المؤلفُ كتابَه بحمدِ الله عَزَّ وَجَلَّ والمرادُ بالحمدِ: وصْفُ اللهِ بالأوْصَافِ الجَميلَةِ المختارَةِ، والنِّعم: الخيراتُ والفضائلُ التي أسْدَاها اللهُ للعبادِ، منها ما يُعْرَف ومنها ما لا يَعْرِفه العبادُ، والغِزَار، أي: الكثيرةُ المتتابِعةُ، يقال: مَطَرٌ غَزِيْر، أي: كَثِيرٌ متتابعٌ.

* **قَوْلُهُ: وأَشْهَدُ أنْ لا إلَهَ إلا اللهُ:** أي: أُقِرُّ وأعترفُ بمقتضى هذه الشهادةِ، أنه لا يُعْبَد بِحَقٍّ أحَدٌ سِوَى اللهِ، ولا أَتَوَجَّه بِعِبَادَتي لأحدٍ سِوَى الله.

* **قولُه: شهادةً منقذةً قائِلَها مِن النَّارِ:** لأن شهادةَ لا إِلَهَ إلا اللهُ لها شروطٌ، فلو وُجِدَت الشهادةُ بدون شروطِها فإنها لا تنفعُ صاحبَها، مثل الصلاةِ التي صُلِّيَتْ قَبْل الوقتِ، أو بدون وضوءٍ لا يَنْتَفِعُ بِهَا صاحبُها، هكذا الشهادةُ -شهادةُ التوحيدِ - إذا كانت بدون شُروطِها فإنها لا تُنقِذُ قائلَها مِنَ النارِ، والصَّوَابُ أن مَن أتى بهذه الشهادةِ بشروطِها فإنه لا يُخَلَّد في نار جهنمَ، وقد يدخلُ النارَ في أوَّلِ أمره لذنوبٍ ومعاصٍ عنده إذا لم يَعْفُ اللهُ عنه، ولكن عاقبةُ أمرِه إلى الجنةِ.

* **قولُه: وأشهدُ أن محمدًا عبدُه ورسولُه:** محمَّدُ بنُ عبدِ الله الهاشميُّ القُرَشِيُّ، نُقِرّ ونَعْتَرِف بأنَّهُ عَبْدُ لله، فَلا يَجُوزُ صَرْفُ شَيْءٍ مِمَّا يَخْتَصُّ به اللهُ عَزَّ

أفضل ولد مضر بن نزارٍ، صلَّى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه،

---

وَجَلَّ من العبوديةِ، أو أوصافِ الربوبيةِ له ﷺ.

* **قولُه: أفضل ولد مضر بن نزارٍ:** أي ونُقِرُّ بأنه أعْلَى رُتْبَةً من بَقِيَّة البشرِ؛ حيث اصطفاهُ الله بالرِّسَالَة، ومِنْ مُقْتَضَى كونه رسولاً أن يكونَ صادقًا في خبرِه، وأن يكونَ مُطاعًا في أمْرِه، وأن لا يُعْبَدَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إلا بعبادةٍ قد جاءَ بها ﷺ، وكذلك مِنْ مُقْتَضاها أن نُحِبَّه مَحَبَّةً أعْظَم مِنْ مَحَبَّتِنَا أنفُسَنَا ووالدينا وأولادِنا والناسِ أجمعين.

* **قوله: صَلَّى اللهُ عليه:** الأظْهَرُ أن المعنى في الصلاةِ الثناءُ، وإن كان بعضُهم يقول هو الدعاءُ[(١)]، وقوله: (وعلى آله) قيل: المرادُ قرابتُهُ، كما في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ [الزمر: ٢٨] يعني: من قرابتِه، وقيل: المرادُ بذلك أتباعُه ﷺ على التقوى، كما في قوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] المراد هنا: أتباعُ فرعونَ[(٢)].

* **قولُه: وأصحابه:** المراد بهم الذين صَحِبُوهُ ورأوه ﷺ وأَخذُوا منه.

* **قولــه: وأزواجــه:** يعــني زَوْجَــاتِ النَّبِــيِّ ﷺ، والآلُ جــزء مــن الأصــحابِ، وعطَفَهــم مِــنْ بــابِ عَطْــفِ العــامِّ علــى الخَــاصِّ، والأزواجُ مِــن الصحابةِ، فعَطْفُهم على الصحابة من بابِ عطْفِ الخاصِّ على العامِّ.

---

(١) من معاني الصلاة في اللغة: الثناء والدعاء. انظر: لسان العرب (١٤/ ٤٦٤، ٤٦٦).

(٢) انظر: الأقوال في تعريف الآل في فتح الباري لابن حجر (١١/ ١٦٠) وقد ذكر أن الراجح في معنى الآل أنهم من حرمت عليهم الصدقة.

**وتابعيهم بإحسانٍ صلاةً دائمةً إلى أن تحلَّه دار القرار.**

**أمَّا بعد:**

**فإنِّي لَمَّا قرأت كتاب الرَّوضة في أصول الفقه، تأليف العالم الرَّبَّانيِّ موفَّق الدِّين أبي محمَّدٍ عبد الله بن أحمد بن محمَّد بن قدامة ...............**

---

* **قولُه: وتَابعيهم بإحسانٍ:** أي: أن المؤلفَ يَدْعو لمن تَبِعَ النَّبِيَّ ﷺ وأصْحَابَه بإحسانٍ، أي: بطريقة مَرْضِيَّة قَصَدُوا فيها وجه الله، وساروا فيها على طريقة رسول الله ﷺ.

* **قولُه: صلاة دائمة:** أي: مستمرة.

* **قولُه: دار القرار:** هو يَوْمُ القِيامة الذي يقر الناس فيه إلى مساكنهم الحقيقية إما إلى جنة، أو إلى نار.

* **قولُه: لما قرأت كتاب الروضة:** أي: «رَوضَةُ النَّاظِرِ وجُنَّةُ الْمُنَاظِرِ» والروضةُ: المَكَانُ الذي يجتمعُ فيه الماءُ فينبت النبات الحسن الذي يُسْتَفَاد منه، والمرادُ بالنَّاظِر، أي: المسْتَخْرِجُ للأحكامِ من الأدلةِ، وجُنَّة الْمُناظر، أي: الدّرع السابغُ الذي يَلْبَسه الْمُناظر، وهو المتناقش والمُحَاوِر والمُجَادل لغيره.

* **قولُه:** تأليف العَالِم الرَّبَّانِيّ: الرَّبَّاني، قيل بأنه نسبة إلى التربية؛ لأنه يُرَبِّي الناسَ بِصِغَارِ العلم قبل كِبَارِهِ(١)، فقد كان موَفِّقُ الدِّين ابنُ قُدامةَ من أشهر

---

(١) قال ابن الأثير الجزري: هو منسوب إلى الربّ بزيادة الألف، والنون للمبالغة، وقيل: هو من الرب بمعنى التربية، كانوا يربون المتعلمين بصغار العلوم قبل كبارها، والرباني: العالم الراسخ في العلم، والدين، أو الذي يطلب بعلمه، وجه الله تعالى، وقيل: العالم العامل المعلم. النهاية في غريب الحديث والأثر ١٨١/٢.
و قيل: الرباني: العالي الدرجة في العلم. انظر: لسان العرب ٤٠٤/١.

**المقدسيِّ - قدَّس الله روحه - ورأيت حسن مباحثه، وتحقيقه لنقل المذهب عن الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبلٍ وأصحابه، أحببت تكراره، ومنعني كثرة حجمه ........................................................**

---

علماء المسلمين، وقد وُلِد سنة (٥٤١هـ) وتُوُفِّيَ سنة عشرين وستمائة (٦٢٠هـ)، وهو من العلماء الكبار، وله مؤلفات عظيمة نافعة، من مؤلفاتِه في الفقه: «العُمْدَة» للمبتدئين، ثم «المقْنع» بروايتين، ثم «الكافي» بالروايات في المذهب، ثم «المُغْنِي» جَمَعَ فيه أقوال الفقهاء وأدِلَّتَهُم، ورَجَّحَ بينها، وله مؤلفات في غير الفقه كـ«لُمعَة الاعتقاد» و«القَدَر» في المعْتَقَد، وهكذا أيضًا أَلَّفَ عَدَدًا من الكتب في الوَعْظ وفي الحديث وفي غَيْرِهَا.

* **قولُه: المقدسي:** نِسْبَةً إلى بَيتِ الْمَقْدِس؛ لأن أجْدَادَهُ سَكَنُوا في بيت الْمَقْدِس.

* **قولُه: قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ:** أي: طَهَّرَهَا اللهُ جل وعلا.

* **قولُه: ورأيت حُسْنَ مَبَاحِثِه:** يُحْتَمَل أن يراد به الموضوعات التي بَحَثَهَا في ذلك الكتاب، فهي مباحث مهمة يُسْتَفاد منها، ويُحْتَمَل أن يراد بها طَرِيقَة بَحْثه للمَسَائِل الأصولية.

* **قولُه: وتحقيقه لنَقْل المَذْهَب:** فإنَّ الإمام ابن قُدَامَةَ رحمه الله حرص على أن يشتمل كتابُه «روضةُ الناظرِ» على الرِّوَايات الواردة عن الإمامِ أحمدَ، فكان كتابُه مشتملاً على رواياتِ المذهبِ وأقوال الأصحاب والوجُوه في المذهبِ.

* **قولُه: أَحْبَبْتُ تكرارَه:** أي: تَدريسه وحفظه.

* **قولُه: منعني كثرةُ حَجْمِه:** أي: كبر حجمه.

**وصغر الهمَّة، فاستخرت الله تعالى في تلخيصه والاقتصار منه على ما يحصِّل مقاصده، فلخَّصته في هذا المختصر؛ رجاء الانتفاع به، وكون ذلك سببًا لإحيائه وكثرة الاشتغال به، والله تعالى يجعل ذلك خالصًا لوجهه، مقرِّبًا إلى رضاه، فإنَّه جوادٌ كريمٌ.**

---

* **قولُه: وصِغَرُ الهمةِ:** ولذلك حرص على التلخيص، والمراد بالتَّلْخِيص: التَّقْلِيل مِنَ الألفاظ مع بَقَاءِ المعاني.

* **قولُه: والاقتصار منه على ما يُحَصِّل مَقَاصِدَه، فَلَخَّصته في هذا المخْتَصَرِ رجاءَ الانتفاعِ به:** لأنه يريد مُدارَسَته مرة أخرى، **(ليكون ذلك سببًا لإحيائه)** بالدرس والمراجعة **(وكثرة الاشتغالِ به)**.

* **قولُه: والله تعالى يجعل ذلك خالصًا لوجهه:** يعني سأل الله تعالى الإخلاص في العملِ، والمرادُ بالإخلاصِ: أن يَكُونَ مَقْصدُ الإنسانِ طلبَ رِضَا ربِّ العزة والجلال، والحصول على الأجر الأُخْرَوِيِّ.

* **قولُه: مُقَرِّبًا إلى رضاه فإنَّه جوادٌ كريمٌ:** أي رضا الله، فإنه سبحانه جواد كريم، يجود على عباده بنعمه فإنه كثير الخير واسع العطاء، ولذلك نؤمل منه سبحانه أن يستجيب دعاءنا.

اعلم أنَّك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه
فالفقه وضعًا: الفهم.
وعرفًا: العلم بأحكام الأفعال الشَّرعيَّة ........................

---

* **قولُه: اعلم أنَّك لا تَعْلَم معنى أصولَ الفقه قبل معرفةِ الفِقْه:** فإن كلمةَ أصولِ الفقه مُشْتَمِلَةٌ على كلمتين: (أصول)، و(فِقْه)، فإذا أَرَدت أن تعرف المعنى لهذه الكلمة مركبة (أصول الفقه)، فلا بد أن تَعْرِف معاني مفرداتِها: أصول، والفقه، هكذا قَرَّرَ المؤلف.

* **قولُه: فالفِقْهُ وَضْعًا:** أي: لَعَلَّه يريدُ المعنى اللغويَّ، أي: في وَضْعِ أهْلِ اللّغَةِ، (الفهمُ) والمراد بالفَهْمِ: إدراكُ مُراد المتكلِّم، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وقوله: ﴿قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، وبَعْضُ أهلِ العلمِ قال بأن الفِقْهَ في اللغة الفَهْمُ الدَّقِيقُ[1].

* **قولُه: وعرفًا: العلم بأحكام الأفعال الشَّرعيَّة:** هذا تعريف الفِقْه في الاصطلاح، (الأفْعَالُ) الْمُرَاد بها أفعالُ الْمُكَلَّفِين، ومِنْ هُنَا نَعْلَمُ أَنَّ الفِقْهَ وأن الحكمَ الشَّرعيَّ لا يكونُ على الذواتِ، وإنما يكون على الأفعالِ، فلا يقال مثلاً: ما حكم جهازِ مسجّل الصوتِ؛ لأن المسجل ذات، والأحكام الشَّرْعِيَّة لا تكون على الذوات، والحكم إنما يكون في الأفعالِ، أي: في استعمال المسجّل وفي تشغيله وفي إتلافه وفي بيعه، فهذه هي التي يتعلّق بها الحكم.

* **قولُه: الشَّرْعِيَّة:** أي: المنسوبةُ إلى الشارعِ، والمراد بالشارعِ الذي سن

---

(١) انظر: لسان العرب (١٣/ ٥٢٢).

كـ(الحلِّ) و(الحرمة) و(الصِّحَّة) و(الفساد).

---

الشريعة ووضعها وهو الله عز وجل[١]، والشَّرْعِيَّة صفة للأحكامِ، وليست صفةً للأفعالِ؛ لأن جميعَ الأفعال لها أحْكَامٌ شرعية، لا يخلو فِعْل من أفعالِ الْمُكَلَّفِين إلا وله حُكْم شَرْعِيٌّ.

* **قولُه: كـ(الحلِّ) و(الحرمة) و(الصِّحَّة) و(الفساد):** عرفنا أن كلمةَ العلم بالأفعالِ الشَّرْعِيَّةِ هي تعريفُ الفقهِ، وبذلك يقصرون الفقهَ على المسائلِ العمليةِ، ويقْصِرُونه على العلمِ بها، ومَثَّلَ للأحكامِ الشَّرْعِيَّة بالحِلِّ، والْحُرْمةِ، والصِّحةِ، والفسادِ، وسنأتي - إن شاء الله تعالى - إلى بيانِ هذه الأحكام فيما يأتي.

**معاني الفقه في الاصطلاحِ:**

**والفِقْهُ في الاصطلاح يُطْلَق على معانٍ متعددةٍ:**

**المعنى الأول:** أن يُرادَ بالفِقْه جَمِيعُ الشريعةِ، ومن هنا قال ﷺ: «**مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ**»[٢]، فهذا يشمل المعْتَقَدَ، والتفسيرَ، والحديثَ، وكذلك يشمل الأصولَ، ومسائلَ الفقهِ، ومنه قولُه عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فمعنى قولِه: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ﴾ أي: لِيَعْرِفُوا أحْكَامَ الشَّرِيعَةِ، سواء كَانت في المعتقَدِ، أو في التفسيرِ، أو في الحديثِ، أو في الفقهِ، أو في غيرِها.

**المعنى الثاني:** أن يُطْلَق على مَعْرفة الأحكامِ الشَّرْعِيَّة العَمَلِيَّة لأفعالِ

---

(١) ويطلق الشَّارِعُ كذلك على النَّبِيِّ ﷺ؛ لأنه مبلغ عن ربه. انظر: المعجم الوسيط (١/٤٧٩).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧١) ومسلم (١٠٣٧).

..........................................

العباد، سواء كانت ظَنّيةً، أو قطعيةً، وهذا هو الذي عَرَّفَ المؤلِّفُ الفقهَ به، وهو الذي سار عليه المؤلِّفُون بما يسمى بِعِلْمِ الفقه، وهو الذي استقر عليه اصطلاحُ علماءِ الشريعةِ في الأزمنة المتأخرةِ.

**المعنى الثالث:** إطلاقُ لفظِ الفقهِ على الأحْكَام العمليةِ الظَّنِّيَّةِ، ومِنْ ثَمَّ فَإِنَّ القَطْعِيَّة لا تدخل في مسمى الفقه على حَسَب هذا الاصطلاح، وهذا قال به بعض المؤلفين، لكنه ليس اصطلاحًا مشتهرًا.

والفرق بين المعنى الثاني والمعنى الثالث في الأحكام العملية القطعية يتضح في مثل وجوب الصلاة؛ إذ يَدْخُل في مفهوم الفِقْه على التعريف الثاني ولا يدخل على التعريف الثالث، والمؤلّفون في كتب الفقه نجدهم يُدْخِلُون هَذِهِ المَسْأَلة في مسائل الفقه؛ لأنهم يَرَوْنَ أَنَّ هَذه المسألة من المسائل العمَلِيَّة، وكون دليلها قطعيًّا لا يَنْفِي كونها من مسائل الفقه.

**المعنى الرابع:** إطلاق لفظة الفِقْهِ على الملكة الحاصلة في النفس مِنْ دِراسة الأدلة والأحكام، بحيث يتمكّن صَاحِب الفقه على هذا المصطلح مِن استخراج الأحكام من الأدلة، ومن هذا قَوْل النَّبيّ ﷺ: «**خِيَارُكُم فِي الجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُم فِي الإِسْلامِ إِذَا فَقِهُوا**»[(١)].

إذا تَقَّرر هذا فإن هذا الاختلافَ هو اختلافٌ في الاصطلاحات، ولكلٍّ اصطلاحٌ يسير عليه، ولكن فيما يتعلّق بعلم الأصول فإن القواعد المذكورة في

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٧٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

**فلا يطلق اسم (الفقيه) على متكلِّمٍ ولا محدِّثٍ ولا مفسِّرٍ ولا نحويٍّ.**

هذا العلم لا تَخْتَصّ بالمسائل العملية، بل يُمْكِن استخراج قواعد عقدية بواسطة القواعد الأصولية؛ ولذا فإن الأظْهَر أنَّ مَنِ استعمل كلمة أصول الفقه على هذا العلم أراد بكلمة الفقه معرفة الشريعة كلها بجميع علومها وفنونها.

* **قولُه:** فلا يُطلق اسم الفقيه على المتكلم: لفظة المتكلم للعلماء فيها منهجان:

**المنهجُ الأول:** أن يُرَادَ بها علماءُ الْمُعْتَقَدِ.

**المنهج الثاني:** أن يُراد بها مَنْ يَأخُذُ الْمُعْتَقَد من أقوال وحضارات غير الإسلام.

* **قولُه: ولا محدِّثٍ:** ولا يطلق اسم الفقيه على الْمُحَدّث؛ لأنه يراد به علماء الحديث، وعِلْم الحديث يدخل فيه عدد من الفنون، منها: معرفة أحْوَالِ الرُّواة، ومنها: معرفة الأحاديث النبوية، ومنها: القدرة على التمييز بين الصحيح والضعيف من الأحاديث، ومنها: مَعْرِفَة المصطلح، فهذه الفنون لا يُسَمَّى الدارس لها العارف بها فقيهًا، إنما الفَقِيهُ هُوَ مَنْ كَان قادرًا على معرفة الأحكام الشَّرْعِيَّة لأفعال العباد واستخراجها من الأدلة.

* **قولُه: ولا مفسِّرٍ:** أي: لا يُسَمَّى المفسر فقيهًا، والمراد بالْمُفَسِّر: المشتغل ببيان معاني آيَاتِ كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ.

* **قولُه: ولا نحويٍّ:** أي: أن النحوي الذي يشتغل بمعرفة إعراب أواخر الكلمات، هذا لا يسمى فقيهًا.

..............................

* **قولُه:** و(الأصل) في اللغة هو الأساس[1]؛ ولذا يُقَال: أركان البيت أصل لِسَقْفِه، وبعض أهل العلم قال بأن الأصل في اللغة: ما يُبْنى عليه غيره، وبعضهم قال: ما منه الشيء.

والأصول في الاصطلاح تُطْلق على معان متعددة، منها:

**أولاً: الدليل؛** فيقال: أصل هذه المسألة: الكتاب والسُّنَّة، أي: دليلها.

**ثانياً: القواعد المُسْتَمِرَّة**، كقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان، والأصل براءة الذمة، أي: القاعدة المستمرة.

**ثالثاً: المَقِيس عَلَيْهِ**، والمراد به المحلّ الذي وَرَدَ بحكمه دليل شرعي، فنُلْحِقُ به غيره للمشابَهَةِ بينهما في الوَصْف الذي يُعَلَّل به الحكم، فيقال مثلاً: تُقاس الذُّرَة على البُرِّ في جريان الربا، فالأصل هو البُرُّ والفَرْع الذّرة، فقد سَمَّيْنَا المحل الذي ورد بحكمه دليلٌ: أصلاً.

**رابعاً:** المستَصْحب. هذه المعاني الأربعة عند الأصوليين[2].

أما الفقهاء فيستعملون لفظة الأصل في معانٍ، منها:

**أولاً:** استعمال لفظ الأصل على آباء الإنسان وأجداده، يقال: الأصول، والفروع، والحواشي[3].

---

(١) انظر: المعجم الوسيط (١/ ٢٠).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (ص٢٨) القاموس الفقهي لسعدي أبو جيب (ص٢٠) معجم مصطلحات الأصول لهيثم هلال (ص٣٣).

(٣) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٥/ ٥٦) مادة "أصل".

وأصول الفقه: أدلَّته الدَّالَّة عليه من حيث الجملة لا من حيث التَّفصيل.

ولا يتعرَّض فيها لآحاد المسائل إلا على طريقٍ مقترن المثال، كقولنا: «الأمر يقتضي الوجوب» ونحوه.

---

* **قولُه: وأصول الفقه: أدلَّته:** أي: أدلة الفقه (**الدالة عليه، من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل**) والأدِلَّة التي تُؤْخَذُ مِنْها الأحكام على نوعين: أدِلّة تفصيلية وهي الدليل الواحد الجزئي؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هذا دليل تفصيليّ، نأخذ منه وجوب الصلاة، وهناك دليل إجمالي كُلي، كقولنا: الكتاب حجة، والدليل الأول وهو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لا يدخل في علم الأصول إلا على جهة التمثيل، وأما قولنا: الكتاب حُجة، فهَذا من قواعد هذا العلم.

* **قولُه: من أدلته الدالة عليه:** أي: الدالة على مسائل الفقه (من حيث الجملة لا من حيث التفصيل) فالأدلة التفصيلية ليست محلاً لبحث الأصوليين.

* **قولُه: ولا يتعرض فيها لآحاد المسائل:** يعني في أصول الفقه لا يتعرض لآحاد المسائل الفقهية.

* **قولُه: إلا على طريق مقترن المثال:** كقولنا: الأمر يَقْتَضي الوجوب. وقاعدة: الأمر يقتضي الوجوب، هذه من أدلة الفقه الإجمالية؛ لأنَّها تَدُلّ على ما لا يَتَنَاهَى من المسائل، لكن قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هذا دليل تفصيلي، فنطبق القاعدة الأصولية على ذلك الدليل التفصيلي.

ونظر الأصوليِّ في وجوه دلالة الأدلَّة السَّمعيَّة على الأحكام الشَّرعيَّة. والمقصود: اقتباس الأحكام من الأدلَّة.

ومدارك العقول النَّظريَّة منحصرةٌ في الحدِّ والبرهان؛ ..........

---

* **قولُه: ونظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشَّرْعِيَّة:** إذَن محلّ بَحْثِ عِلْمِ الأصُول هو طُرُق دَلالة الأدِلَّة على الأحكام، فَإِنَّ الدَّلِيلَ يَدُلّ على الحكم بطرق شَتَّى، مرة بالمنطوق ومرة بالمفهوم، مرة بالنص ومرة بالظاهر، مرة بدلالة الإشارة ومرة بدلالة الإيماء، وهكذا.

* **قولُه: والمقصود: اقتباس الأحكام من الأدلَّة:** أي: المقصود من دراسة هذا العلم التمكّن مِنْ اقتباس الأحكام الشَّرْعِيَّة من الأدلة.

* **قولُه: ومدارك العقول النَّظريَّة منحصرةٌ في الحدِّ والبرهان:** ذكر المُؤَلِّفُ في هذه المقدمة عددًا من **المباحث المنطقيةِ**، والمنطِقُ عِلمٌ مستقلٌّ عن الأصول، وإنما قد يُدْخِل بعض المؤلِّفِين مقدماتٍ مَنْطِقِيَّةً في أوائل كتبهم الأصولية؛ لأنها تُعِين على فهم بعض الموضوعات الأصولية، وتُعِين كذلك على فهم بعض المعلومات التي تَرِد في فنون أخرى.

إذا تقرر هذا فإن الفائدة من دراسة المقدِّمَات المنطقية هي معرفة المصطلحات المستخدمة في هذه المقدمة؛ لأن العلماء يستخدمون هذه المصطلحات، فينبغي بنا أن نتعرف على هذه المصطلحات.

* **قولُه: مدارك العقول النظرية:** أي: الطّرُقُ التي يَتَمَكّن العقل بها من إدراك الأمور النظرية؛ لأن العلم قد يكون ضروريًا يَدْخل عندك دون أن تَحْتَاج معه إلى دليل، وقد يكون نظريًا. إذن العلم ينقسم إلى قسمين:

لأنَّ إدراك العلوم على ضربين:

الأوَّل: إدراك الذَّوات المفردة كالعلم بمعنى «العالم» و«الحادث» و«القديم».

---

**الأول: ضروري:** وهو الذي تُصَدِّقُ به بمجرَّد وروده ولا تحتاج معه إلى دليل. مثال ذلك ١+١= ٢ فهذا أمر ضروري لا نحتاج معه إلى دليل.

**الثاني: نظري:** وهو ما نَحْتَاج فيه إلى استدلال، والأمور النظرية التي يُحْتَاج فيها إلى استدلال على نوعين:

**النوع الأول:** إدراك الأشياء المُفْرَدَة، تدرك قَلَمًا وإدراكه يكون بواسطة الحد، والمراد بالحد التعريف، فتقول مثلاً: القَلَم هو آلة مَصْنُوعة مِنْ خشب بداخلها مادة سَوْدَاء يمكن أن يُكْتَبَ بها، فهذا تعريف، وهو حَدٌّ، أرَدْنَا به إدراك الشيء المفرد، فإدراك الشيء المفرد يسمى معرفة.

**النوع الثاني:** إذا كان هناك نِسْبَة بين شيئين، كقولك: القَلَم طويل، فهنا تحتاج إلى معرفة مَعْنَى قلم ومعرفة معنى طويل، بواسطة الحد، ثم بعد ذلك تُدْرِك النسبة بينهما وتُقِيم الدَّلِيل على تلك النسبة.

* **قولُه: لأن إدْرَاكَ العلوم على ضربين:** يعني معرفة إدراك الذوات المفردة، أي: الأشياء التي وَحْدَها دون أن تكون منسوبة إلى غيرها (كالعلم)، قال: كمعرفة معنى (**العَالَم والحادث والقديم**)، فمَعْرِفَة هذه الأشياء تُسَمَّى معرفة؛ لأنها إدراك للذَّات المُجَرَّدة، والنوع الثاني: إدراك النسبة بين المفردات، كما لو قلت: العالَم حادثٌ، فهذا لا بُدَّ أن تدرك فيه العالم وحادث أولاً بواسطة المعرفة بطريق الحد، ثم بعد ذلك تعرف النسبة بين هذه المفردات.

والثَّاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعضٍ نفيًا وإثباتًا كـ«العالم محدثٌ» ........................

* **قولُه: والثاني**: أي: النوع الثاني من أنواع العلوم ما يسمى بالعلم، الأول نسميه معرفة وطريقه الحد، والثاني هو إدراك النسبة بين شيئين ونسميه العلم، وبعضهم يُسمِّي إدراك الشيء المفرد: تصورًا، وإدراك النسبة بين شيئين: التصديق(١)، ومَثَّلَ لذلك فقال: وهي لا تخرج عَنْ شيئين؛ إما أن تكون بطريق الإثبات، أو بطريق النفي، لكن معرفة الأشياء مفردة ليس فيها إثبات ولا نفي، أما في العلم الَّذِي هو إدراك النسبة بين شيئين فتحتاج فيه إلى نفي وإثبات.

* **قولُه: كالعالَم مُحْدَث**: هذه الكلمة يَسْتَخْدِمها كثير من المتكلمين لينطلقوا منها إلى إثبات أن العَالَم مخلوق، فيقول: العالَمُ مُحْدَث وكل مُحْدَثٍ مخلوقٌ فيكون العالَمُ مخلوقًا، ولكن هذه الكلمة فيها نظر؛ وذلك لأنه لا يلزم أن يكون كلُّ مُحْدَثٍ مخلوقًا، فصِفَاتُ الله الاختيارية مُحْدَثة موجودة بعد أن لم تكن، ومع ذلك لا يُقَال بأنها مخلوقة، بل هي صفة من صفات الله عَزَّ وَجَلَّ ليست بمخلوقة، حينئذ لا تَرَابُطَ بَيْن الحَدَثَانِ والخلق؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، وهذا الذكر مع أنَّه مُحْدَث إلا أنه لَيْسَ بِمَخْلُوق.

---

(١) انظر: في تعريف التصور، والتصديق: طرق الاستدلال، ومقدماتها عند المناطقة، والأصوليين ليعقوب الباحسين ص(٣٣)، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب ص (٩٥، ١٨٨، ١٩٤).

**و«العالم ليس بقديمٍ»، فالأوَّل: تصورٌ، والثَّاني: تصديقٌ.**

**ومعرفة المفردات قسمان: أوَّليٌّ كالضَّروريَّات، ومطلوبٌ كالنَّظريَّات، والمطلوب من المعرَّف لا يقتنص إلا بالحدِّ، ..............**

---

ومَثَّلَ المُؤلّف للنَّفْيِ بقوله: (العالم ليس بقديم) هذا مثال صحيح واقع.

* **قولُه: فالأول: تصورٌ:** وهو إدراك الأشياء المفردة يسمى تصورًا؛ لأنه استحضار لصورة الشيء في الذهن.

* **قولُه: والثاني: تصديقٌ:** الذي هو إدراك النسبة بين شيئين؛ كقولك: القلم طويل، هذا يسمى تصديقًا.

* **قولُه: ومعرفة المفردات قسمان:** هذا هو القسم الأول، فهناك معرفة المفرد وحدَه ومعرفة النسبة بين المفردات، ومعرفة المفردات على قسمين: منها ما هو (**أولي كالضَّروريات**)، مثل مَعْرِفَتك للسَّمَاءِ، ومنها ما هو (**مطلوب كالنَّظَرِيَّات**)، وهي الأشياء التي لم تَعْرِفها إلا بعد أن عَرَّفَها لك غيرُك، إذن إدراك المفردات نُسَمِّيهِ مَعْرِفةً ونسميه تصورًا، والطريق لإدراك المفردات المجردة هو الحد الذي هو التعريف.

* **قولُه: والمطلوب من المعرَّف:** وهو القسم الأول: إدراك الأشياء المفردة (**لا يُقْتَنَص**) أي: لا يُتَوَصّل إليه (**إلا بواسطة الحد**) والحد: التعريف.

وقد نازع كثير من أهل العلم في ذلك[1]، فقالوا: هناك طرائق أخرى غير

---

(١) ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد رد على دعوى أن إدراك الأشياء لا يقتنص إلا بالحد، أو التعريف. انظر: الرد على المنطقيين: ص (١٨٠).

**والمطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان، فلذلك قلنا: إنَّ مدارك العقول تنحصر فيهما.**

---

التَّعريف يمكن بها معرفة الأشياء المفردة، مثل الإشارة، كأن يسأل أحدهم مثلاً فيقول: ما هو الزَّنجبيل؟ فتجيب: هو هذا، وتشير إليه، فهنا حَصَلَ التعريف به دون أن يكون هناك حد يُعَرَّف به، فحينئذ يكون قولهم: "إن المعرفة لا تقتنص إلا بالحد" فيه نظر؛ لأنها قد تُعْرَف بواسطة المثال وقد تعرف بواسطة الإشارة.

* **قولُه: والمطلوب من العلم:** وهو القسم الثاني، وهو إدراك النسبة بين شيئين (**لا يُقْتَنَص إلا بالبرهان**)، والبرهان هو تركيب الكلام بأشياء مُسَلَّمَة لِيُتَوَصَّل منها إلى إثبات ما لم يكن معلومًا قبل ذلك، مثل أن تقول: المِسْوَاك طَويل، فإدراك نسبة هذا يُسَمَّى عِلْمًا، فيقول قائل: ما الدليل على أن المسواك طويل؟ فتقول: مقارنته بِغَيْرِهِ من المساويك، فَغَيْرُهُ أقْصَرُ منه مِمَّا يَدُلّ على أنه طويل، هذا يسمى برهانًا، فالبرهان هو: استعمال المُقَدَّمَات المُسَلَّمَة للاستدلال على نِسبَةِ شيء إلى آخر، مثل قولك: هاتف محمد في المَسْجِد، فإذا أردت أن تدلل على ذلك، تقول: هاتف محمَّد لا يُفَارِقُ جَيْبه، ومحمد في المسجد، إذن: هاتفه في المسجد.

فعندنا قَضِيَّة تسمى عِلْمًا، ونسبة بين شيئين: الهاتف والمسجد، فإدراك النسبة بينهما يُسمَّى علمًا، وهذا العلم لا بُدَّ من إقامة الدليل عليه، فلا يَكْفِي أن تقول: الجَوَّال هو آلة يتمكن الإنسان بها من محادثة غيره؛ لأن هذا تعريف (حَدّ)، والعِلْم لا يُقْتَنَص بواسطة الحدود، وإنما يقتنص بواسطة البرهان.

* **قولُه: فلذلك قلنا: إِنَّ مَدَارِكَ العُقُولِ تَنْحَصِرُ فِيهِمَا:** يعني في الحَدّ والبرهان.

.................................................

والقول بأن العلم لا نتوصل إليه إلا بالبرهان، فيه نظر أيضًا[1]؛ لأن العلم قد يكون بوحي يقذفه الله في القلوب تُذْعِن إليه وتُصَدِّق به من غير أن يكون لها برهان، وكذلك قد يتوصل الإنسان إلى العِلْم بواسطة التقليد، وذلك بأن يعرف عالمًا موثوقًا به في دينه فيتابعه على أقواله دون معرفة دليله.

---

(١) القول بأن "العلم لا يقتنص إلا بالبرهان" ذكره الغزالي في المستصفى ص (١١، ٣١ – ٣٤) وهذا الكلام فيه نظر كما قال الشارح، وقد أبطل شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول بكلام طويل. انظر: الرد على المنطقيين ص (١٨١) مجموع الفتاوى ٩/ ١٧٣ – ١٧٤.

**مطلب الحد:**

## والحدُّ: اللَّفظ الجامع المانع، وهو حقيقيٌّ ورسميٌّ ولفظيٌّ.

---

سبق القول أنَّ إدراك الأشياء المفردة طريقُهُ الحد الذي هو التعريف، وهنا عرَّف الْحَدّ

* **قولُه: الحَدُّ هُوَ اللفظ الجَامِع المانع:** جَامِع لأفراد المُعَرَّف بحيث لا يخرج منها شيء، ومانع بحيث لا يدخل في التعريف ما لَيْسَ مِنَ المُعَرَّف. مثل تعريف الإنسان بالقول: الإنسان كَائِن حي، هذا التعريف خطأ؛ لأن هذا التعريف غير مانع، لوجود أحياء ليست إنسانًا، ومع ذلك تدخل في هذا التعريف، فالفرس كائن حَي لَكِنه يدخل في التعريف ولا يدخل في المُعَرَّف.

كذلك إذا قلنا: الإنسان هو ما له لحية، هذا التعريف خطأ؛ لأن بَعْضَ أفْرَادِ الإنسان الذي هو المُعَرَّف لا يدخل في التعريف، فليس التعريف جَامِعًا.

فالحَد هو المُمَيِّز الذي يُمَيِّز بين الشيء وغيره، وعَرَّفَهُ المؤلف بهذا التعريف، وهذه صفات في الحقيقة وليست موضحة لمعْنَاه.

**أقسام الحد:**

يَنْقَسِمُ الحَد إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: الحد الحقيقي، والثاني: الحَد الرَّسْمِي، والثالث: الحَد اللفظي(١).

---

(١) ذكر بعض الأصوليين من الحنابلة أن الحد ينقسم إلى خمسة أقسام: حقيقي تام، حقيقي ناقص، رسمي تام، رسمي ناقص، اللفظي. انظر: التحبير شرح التحرير (٢٧٥ – ٢٧٧) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (١/ ٩٢ – ٩٥).

.........................................

**الحَد الحقيقي:** هُوَ تَعْرِيف الشَّيْءِ بِصِفاتِه الذَّاتِيَّة التي هي مِنْ ذَاتِه، لا يُتصَور انفكاك هذه الصفات عنه بالجنس والفصل.

**والحد الرَّسْمِي:** هو تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بأوْصَافِهِ اللازمة التي قد تَنْفَك عنه، مثل: الإنسان حيوان ضاحك، فالضاحك صفة من صفات الإنسان لكنها ليست من ذاتيته التي لا يتصور انفكاك الذات الإنسانية عنها.

**والحد اللفظي:** هو شرح اللفظ بلفظ أشهر منه: كقولك: في العُقَارِ[١]: الخمر، وفي الليث: الأسد[٢].

**تعريف الحد:**

**معنى الحد:** الحد في اللغة المنع[٣]، فهو يمنع من دخول في المحدود فيه ومن خروج أفراد المحدود منه.

**واصطلاحًا:** هو الوصف المحيط بمعنى الموصوف المميِّز له عن غيره[٤].

---

(١) العُقَار بضم العين: الخمر. والعِقارُ بكسر العين: إدْمانُ شُربها. وبفتح العين: كل ملك ثابت له أصل، كالأرض والدار، جمعه عَقَارَات. انظر: العين ١/١٥١، تهذيب اللغة ١/١٤٦.

(٢) انظر: روضة الناظر، وجنة المناظر لابن قُدَامَةَ المقدسي ١/٦٥.

(٣) الحد لغة: المنع، والتمييز، الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وحد الشيء من غيره يحده حدًّا، وحدده: ميَّزه، وحد كل شيء: منتهاه لأنه يرده، ويمنعه عن التمادي، ومنه سُمي البواب حدادًا؛ لأنه يَمنع من دخول الدار، ومنه الحدود الشَّرْعِيَّة، لأنها تمنع من العود إلى المعصية، وسمي التعريف حدًّا؛ لأنه يمنع غير أفراد المعرف من الدخول، كما يمنع أفراد المعرف من الخروج". انظر: القاموس المحيط للفيروز أبادي ١/٢٧٦، لسان العرب لابن منظور ٣/١٤٠، الحدود الأنيقة، والتعاريف الدقيقة لزكريا الأنصاري ص (٦٥).

(٤) انظر: التحبير شرح التحرير ١/٢٧٠.

والتعريف بالحد يكون بذكر الذاتيات للشيء المعرَّف، وهو نوعان:

**الأول: حدٌّ تامٌّ:** ويكون بذكر الجنس القريب والفصل القريب للمعرف، مثل تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق. فلفظ حيوان جنس قريب للإنسان ولفظ ناطق فصل قريب له، ولابد أن يُقدم الجنس على الفصل في التعريف؛ لأنه لا فائدة لذكر الفصل قبل الجنس لأنه لن يضيف شيئًا.

**الثاني: الحدُّ الناقصُ:** ويكون بذكر الفصل القريب فقط، مثل تعريف الإنسان بأنه ناطق، أو يكون بذكر الجنس البعيد مع الفصل القريب مثل تعريف الإنسان بأنه جِسم ناطق، ويسمى هذا بالحد الناقص؛ لأن فيه ذكرَ شيءٍ غير ذاتي مثل الجسم.

**ثانياً: التعريف بالرسم:** والرسم معناه لغة: الأثر[1]، ومعناه عند المناطقة: ذكر العَرَضِيَّات للشيء المعَرَّف[2]، وهو نوعان:

**الأول: الرسم التامُّ:** ويكون بذكر الجنس القريب والخاصة، مثل تعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك. فحيوان جنس قريب وضاحك خاصة.

**الثاني: الرسم الناقصُ:** ويكون بذكر الجنس البعيد والخاصة، مثل تعريف الإنسان بأنه جسم ضاحك، أو متعجب، وكلما كان الجنس أبعد كان التعريف أنقص في دلالته وإحاطته بالمعرف.

---

(١) الرسم: الأَثر، ورسم الدار: ما كان من آثارها لاصقًا بالأرض. انظر: لسان العرب ٢٤١/١٢.

(٢) انظر: دستور العلماء: ٩٧/٢.

..........................................

ويكون الرسم الناقص أيضًا بذكر الخاصَّة وحدها كتعريف الإنسان بأنه ضاحك.

والتعريف اللفظي كتعريف البُرِّ بالقمح، والْهِزَبْرِ بالأسدِ، والخمرِ بالصَّهْبَاء، وهو ما يعرف بالترادف المعجمي.

وهناك أيضًا التعريفُ بالقسمة، أو التقسيم مثل الكلمة: اسم، وفعل، وحرف، والفعل ماض، ومضارع، وأمر.

وهناك التعريف بالمثال، مثل: الاسم كأحمد، والفعل كأكل.

وفي تسمية اللفظ والقسمة والمثال بالتعريف نظر.

**أنْوَاع الصفات:**

الصفات على ثلاثة أنواع:

**النوع الأول:** صفات ذاتية، وهي الملازمة للذَّات التي لا يُتَصَوَّر انْفِكَاكها عن الذات، من أمثلة ذلك: الحيوانية بالنسبة للإنسان، ومعناها التحرك بالإرادة، فهذه صفة ذاتية لا يُتصور انفكاك الذات عنها ولا تُفهم الذات بغير تعقلها، ومثل الناطقية أيضًا فهي تعني المفكر المعبر عما يجول بنفسه.

**النوع الثاني:** الأوصاف اللازمة، وهي التي تكون مُرْتَبِطَة مع الأوْصَاف الذاتية، لا تنفك عنه إلا نادرًا، مثل المشي والضحك.

**النوع الثالث:** الأوصاف الْعَرَضِيَّة وهي التي تأتي وتَزُول، مثل الجلوس، فهَذَا وَصْفٌ عَرَضي يأتي ويزول، ليس بلازم ولا بذاتي.

والحَدُّ الحَقِيقي هو الَّذِي يكون التعريف فيه بالأوصاف الذَّاتِيَّة الَّتِي تدل على ذات الشيء، أو ماهيته.

**فأمَّا الحقيقيُّ: فاللَّفظ الدَّالُّ على ماهيَّة الشَّيء.**
**والماهيَّة: ما يصلح جوابًا للسُّؤال بصيغة «ما هو؟».**
**وصيغ السُّؤال المتعلِّقة بأمَّهات المطالب أربعٌ:**
**«هل» يطلب بها إمَّا أصل الشَّيء وإمَّا صفته.**
**و«لم» سؤالٌ عن العلَّة، جوابه بالبرهان.**
**و«أيٌّ» يطلب بها تمييز ما عرفت جملته.**

---

فَأَمَّا القِسْمُ الأَوَّل وهو الحقيقي: فهو (**اللفظ الدَّالُّ على ماهية الشيء**)(١)، وليس دالاً على أوصافه العرضية ولا اللازمة.

* **قولُه: والماهية ما يصلح جوابًا للسؤال بصيغة ما هو:** يعني يُفَسِّر ذات الشيء.

**أنواع الأسئلة:**

الأسئلة على أربعة أنْوَاع:

**النوع الأول:** سُؤَال عن أصلِ الشيءِ، أو صِفَته، وهو بصيغة: هل، ومتى، وأيَّانَ، وأين.

**النوع الثاني:** السؤال عن العلة والسبب، وأبرز صيغه: (لِمَ)، ولماذا، وجوابه يكون بواسطة البُرْهَان.

**النوع الثالث:** الصِّيغَةُ الَّتِي تَكُونُ لِلتَّمْييزِ بَيْنَ شَيْئَين، وهي صيغة (أي)

---

(١) هذا هو تعريف الحد الحقيقي في المنطق الأرسطي، وقد اعترض عليه كثير من الأصوليين، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد ذكر أن أكثر النظار من جميع الطوائف يرون أن الحد يفيد التميز بين المحدود وغيره. انظر: الرد على المنطقيين ص(١٤، ١٥)، مجموع الفتاوى ٨٨/٩.

**و«ما» وجوابه بالحدِّ.**

**وسائر صيغ السُّؤال كـ«متى»، و«أيَّان»، و«أين» تدخل في مطلب «هل» إذ المطلوب به صفة الوجود.**

**والكيفيَّة: ما يصلح جوابًا للسُّؤال بـ«كيف».**

**والماهيَّة: تتركَّب من الصِّفات الذَّاتيَّة، والذَّاتيُّ: كلُّ وصفٍ يدخل في حقيقة الشَّيء دخولاً لا يتصوَّر فهم معناه دون فهمه كالجسميَّة للفرس.**

---

مثل: أيهما تحب؟

**النوع الرابع:** صِيغَةُ (ما) وجَوَابُهَا يكون بالحَدِّ، فـ(ما) يُؤْتَى بها للسؤال عن مَاهِيَّة الشيء وذاته.

* **قولُه: والماهيَّة[1]: تتركَّب من الصِّفات الذَّاتيَّة، والذَّاتيُّ: كلُّ وصفٍ ...:** فالحَدَّ الحقيقي يكون بتعريف الشيء بواسطة صفاته الذاتية، فيكون تعريفًا للماهية، والماهِيَّة هي مجموع الصفات الذاتية.

والصفة الذاتية هي الوصف الذي يدخل في حقيقة الشيء؛ بِحَيْثُ لا يُتَصَوَّر فَهْم معنى المُعَرَّف دون فَهْمِ تِلْكَ الصِّفَة.

---

(١) قال في البصائر النصيرية في علم المنطق ص (٣٩): اعلم أن الدال على الماهية هو اللفظ الذي يجاب به حين يسأل عن الشيء إنه ما هو؟ أي ما حقيقته، والصالح لهذا الجواب هو اللفظ المطابق لمعناه، المتضمن لجميع ذاتياته.

والأوصاف الذَّاتيَّة: جنس وفصل.
والجنس هو: الذَّاتيُّ المشترك بين شيئين.

---

* **قولُه: والأوصاف الذَّاتيَّة: جنس وفصل**: الأوصاف الذاتية قسمان:

**القسم الأول**: الجنس: وهو الوصف الدال على أفْرَاد كثيرة مُخْتَلِفَة في الحقيقة، مثل: لفظة (يد) تَصْدُقُ على يد النملة وعلى يد الإنسان وعلى يد الفيل، فإن اختلفت في الحقيقة فهي جنس، وإن اتفقت فهي نوعٌ، فيد الإنسان نَوْع متحد يطلق على أفراد كثيرة متفقة في الحقيقة.

**القسم الثاني**: الفصل، وهو ما يفصل المحدود والمعرف عما شاركه في الجنس وميَّزه عن غيره، مثل أن نقول في حد الإنسان: "حيوان"، فهو يشمل الإنسان والحيوان كالأسد، فإن أضفنا إليه كلمة أخرى مثل "ناطق" فإنها تفصل الإنسان عن الحيوان، وتميِّزه عن غيره مما يشاركه في الجنس.

* **قولُه: الجنس هو الذاتي المُشْتَرَك بين شيئين**: بَيْنَما الفَصْل يُرَاد به الصِّفَة الذاتية التي تُمَيِّز الشَّيْءَ عن غيره، والجنس لا يمنع الشركة فيه، بينما الفصل يَمْنَع الشركة فيه.

مثال ذلك: التَّفْكِير المعبر عنه بالناطقية عند أهل المنطق بالنسبة للإنسان صِفَة ذاتية، هكذا قالوا، وهِيَ مِنْحَة مِنْ رَبِّ العزة والجلال، هذه الصفة جزء من ذات الإنسان، وهِبَة من الله لا يَشْتَرِك معه غيره فيها، والجن يدخلون في لفظة الناس؛ لقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٦]. فالأوصاف الذاتية على ثلاثة أنواع: جنس، ونوع، وفصل.

فالجنس مَقُول على كثيرين مختلفين في الحقيقة، والنوع مَقُول على

**ثمَّ هو ينقسم إلى عامٍّ لا أعمَّ منه؛ كـ«الجوهر» ينقسم إلى جسمٍ وغيره، والجسم ينقسم إلى نامٍ وغيره، والنَّاميُّ ينقسم إلى حيوانٍ وغيره، والحيوان ينقسم إلى آدميٍّ وغيره، .....................**

---

كثيرين مُتَّفِقِينَ في الحقيقة، والفَصْل مَا يَحْصُلُ بِهِ الوَصْف الذَّاتِيُّ الذي يَحْصُل به التمييز.

فأعَمُّها وأَعْلاها الجنس؛ لأن الجنس يشمل أفرادًا مُخْتَلِفِين في الحقيقة، والأجناس متفاوتة، فمنها ما هو عالٍ ومنها ما هو أقلُّ.

* **قولُه: ثمَّ هو ينقسم إلى عامٍّ لا أعمَّ منه:** أي: الجِنْسُ يَنْقَسِم إلى خاصٍّ لا أخَصَّ منه، وإلى عامٍّ لا أعَمَّ منه،

* **قولُه: كـ«الجوهر»:** أي إِنَّ أَعَمَّ شيءٍ وأعلى شيءٍ لفظة الجَوْهَر، وبعضُهم قال: هناك شَيْء أَعَمُّ مِنَ الجَوْهَر، وهو الموجود، فاعترض عليه المؤلِّفُ، وقال: الوجود هذا ليس وصفًا ذاتيًّا، بَلْ هو وصف عرَضيٌّ، وبَعْضُهم يقول: الشَّيْء هو العام الذي لا أعَمَّ منه، والخلاف في ذلك سهل.

* **قولُه: ينقسم إلى جسمٍ وغيره، والجسم ينقسم إلى نامٍ وغيره:** أي: الجوهر ينقسم إلى ما هو جسم وما ليس بجسمٍ، والجسم ينقسم إلى جسم نَامٍ وجسم غير نامٍ، فالحجارة والحصاة غير نامية، والشجرة نامية، النَّامِي يَنْقَسِمُ إلى حيوان كالأسد وغير حيوان كالشجرة، والحيوانُ يَنْقَسِم إلى آدَمِيٍّ وغَيْرِه كالفرس.

فالنامِي ينقسم إلى: ما يتحرك بالإرادة وهو الحيوان كالأسد والإنسان، وإلى ما يتحرك بغير إرادة وهو النبات.

وإلى خاصٍّ لا أخصَّ منه كالإنسان ولا أعمَّ من الجوهر إلا الموجود وليس بذاتيٍّ.

والفصل: ما يفصله به عن غيره ويميِّزه به؛ كالإحساس في الحيوان.

---

* **قولُه: وإلى خاصٌّ لا أخصَّ منه كالإنسان:** أي وينقسم الجنس إلى خَاصٍّ لا أخَصَّ مِنْهُ كالإِنْسَانِ: لا يوجد تقسيم أقَلُّ منه، فإن قلنا: إنسان أهل الشرق، أو العرب، فهذا نوع وليس بجِنْس، والذكور نَوْع.

ويصح أن يكون النوع جنسًا آخر لما تحته، فالحيوان مثلاً جنس بالنسبة للإنسان لكنه نوع بالنسبة للمتحرِّك، والإنسان نوع بالنسبة لما أعلى منه وهو الحيوان، لكنه جنس لما تحته وهو الذكر والأنثى.

* **قولُه: والفصل ما يفصل الشَّيْءَ عَنْ غيره:** والفصل هو الوصف الذاتي الذي يَفْصِلُ المَوْصُوفَ عَنْ غَيْرِهِ ويُمَيِّزُه، فالحيوان فصله بالنسبة لما فوقه وهو النامي المتحرك بالإرادة وليس الإحساس؛ لأن النبات له إحساس أيضًا كما أثبت ذلك العلم الحديث ... أما إذا جعلنا الحيوان جنسًا لما تحته فيكون فصل الإنسان ناطقًا، وفصل الفرس صاهلاً، وفصل الحية زاحفًا، وفصل الحمار ناهقًا، وفصل الأسد مفترسًا، وهكذا.

**ويشترط في الحدِّ ذكر الجنس والفصل معًا، وينبغي أن تذكر الجنس القريب؛ ليكون أدلَّ على الماهيَّة، فلا تقل في حدِّ الإنسان: «جسمٌ ناطقٌ» بل «حيوانٌ ناطقٌ»، وأن تقدِّم ذكر الجنس على الفصل، وأن تفصل بالذَّاتيَّات ليكون الحدُّ حقيقيًّا، فإن عسر ذلك عليك فاعدل إلى اللَّوازم لكي يصير الحدُّ رسميًّا، وأكثر الحدود رسميَّةٌ.**

---

**شروط الحد الحقيقي:**

* **قولُه: ويشترط في الحدِّ ذكر الجنس والفصل معًا:** يعني والحد الحقيقي يَكُون بذكر الجنس والفَصْل مَعًا، بحيث نَذْكُرُ الجنس القريب ولا نذكر الجنس البعيد، فلا نقول مثلاً في تعريف الإنسان: جوهر؛ لأن (جوهر) كلمة بعيدة، ولا نقول (جسم) إنما يُقال (حيوان) فهذا أقْرَب الأجناس. قال: (**فلا تَقُلْ في حَدِّ الإنْسَان: جسم ناطق**)، ومعنى ناطق، أي: مُفَكِّر، وليس المراد به المتكلم.

**فشروط الحد الحقيقي:**

**أولاً:** أن يكون بالجنس والفصل.

**ثانياً:** أن يكون الجنس قريبًا وليس بعيدًا.

**ثالثاً:** أن يُبْتَدَأ بالجنس، ثم يُذْكَر بَعْدَهُ الفصل، ولابد أن يكون الفصل بالأوْصَاف الذاتية، وليس بالأوصاف اللازمة ولا بالعَرَضِيَّة.

* **قولُه: فإن عسر ذلك عليك فاعدل إلى اللَّوازم لكي يصير الحدُّ رسميًّا، وأكثر الحدود رسميَّةٌ:** أي: إذا عَسُرَ التعريف بالأوصاف الذاتية عُرِّف بالأوصاف اللازمة، وبهذا لا يكون الحد حدًّا حقيقيًّا وإنما يصبح حَدًّا رسميًّا، وهو التَّعْرِيف بالجنس وبالأوصاف اللازمة، ويقول: أكْثَر التعريفات بواسطة التعريفات الرسمية؛ لأن الحد الحقيقي عَسِير في كثير من المواطن.

وأمَّا الرَّسمي فهو: اللَّفظ الشَّارح للشَّيء بتعديد أوصافه الذَّاتيَّة واللَّازمة، بحيث يطَّرد وينعكس، كقوله في حدِّ الخمر: «مائعٌ يقذف بالزَّبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدَّنِّ»، تجمَّع من لوازمه وعوارضه ما يساوي بجملته الخمر، واجتهد أن يكون من اللَّوازم الظَّاهرة، ولا تحدَّ الشَّيء بأخفى منه، ولا بمثله في الخفاء، ولا بنفي ضدِّه فتقول في الزَّوج: ما ليس بفردٍ، والفرد: ما ليس بزوجٍ، فيدور الأمر ولا يحصل بيانٌ.

---

**تعريف الحد الرسمي:**

* **قولُه: وأَمَّا الرَّسْمِيُّ فهو اللفظ الشارح للشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازِمَة، بِحَيْثُ يَطَّرِد ويَنْعَكِسُ...:** بحيث كُلَّما وُجِدَ التعريف وُجِدَ المُعَرَّف، وكُلَّمَا انْتَفَى انتفى، ومَثَّلَ لذلك بتعريف الخمر؛ لأنه مَائِع يَقْذِفُ بِالزَّبَدِ يَسْتَحِيلُ إِلَى الحُمُوضَةِ ويُحْفَظُ فِي الدَّنِّ.

قوله: (**مَائِع**) هذا وصف ذاتي، و(**يُقذف بالزبد**) هذا وَصْف لازم، و(**يستحيل إلى الحموضة**) هذا وصف لازم، (**يُحْفَظ في الدن**) هذا وَصْف عرضي، يقول: (**تَجَمَّع مِنْ لَوَازِمِه وعَوَارِضِهِ مَا يُسَاوِي بجملته الخمر**)، وحينئذٍ (**اجْتَهِدْ**) عند التعريف بواسطة الحَدّ الرسمي أن تكون الأوصاف اللازمة من الأوصاف الظاهرة وليست من الأوصاف الخفية؛ إذ لا يَصِحُّ تَعْرِيف الشيء بأمر هو أَخْفَى مِنْهُ، فإن قلنا: الليث هو الغضنفر، فهذا تعريف لفظي بأخفى لا يصح، وتعريف الشيء بِمُرَادِفِه يُسَمَّى حَدًّا لفظيًّا، ولا يصح في التعريف الرسمي أن يُعَرَّفَ بِنَفْيِ ضِدِّه، كأن نقول مثلاً: العَدَد الزوجي هو ما ليس بعدد فردي، والعدد الفَرْدِي هو ما ليس بعدد زَوْجِي، فنَدُور فِي حَلَقَةٍ مُفَرَّغَة دون أن يَكُونَ هُنَاك تَوْضِيح ولا بيان.

**وأمَّا الحدُّ اللَّفظيُّ فهو: شرح اللَّفظ بلفظٍ أشهر منه، كقولك في «العقار»: الخمر، وفي اللَّيث «الأسد».**

**ويشترط أن يكون أشهر من الأوَّل، والحدُّ لا يمنع لتعذّر البرهان على صحَّته، والنَّظر وضع للتَّعاون على إظهار الحقِّ، فلا يوضع على وجهٍ لا يمكن إثباته أو يعسر.**

**لكنَّ طريق الاعتراض عليه بالنَّقض أو المعارضة بحدٍّ آخر.**

---

**تعريف الحد اللَّفْظِي:**

النوع الثالث مِنْ أنْوَاعِ الحدود: الحَدُّ اللَّفْظِي، والمراد به: تَعْريف الشيء بكلمة مرادفة لَهُ، مثل: الغضنفر هو الأسد، فهنا شرحنا اللَّفْظَ الأول بِلَفْظ أشْهَر منه، فيكون هذا حَدًّا لفظيًّا، ومثله إذا قيل: ما الليث؟ تقول: الأسد. ولابُدَّ أن يكون التعريف أشْهَر مِنَ اللفظ الأول[(١)].

*** قولُه: لكنَّ طريق الاعتراض عليه بالنَّقض أو المعارضة بحدٍّ آخر:**

أي: أن الاعتراض على الحَدِّ يكون ببيان أنه غير جامع؛ لوجود بعض الأفراد التي تَدْخُل في المُعَرّف ولا تدخل في التعريف، أو ببيان أنه غير مانع لوجود أفراد تدخل في التعريف لكنها ليست مِنَ المُعَرَّف، وهذا معنى قوله: (**طريق الاعتراض عليه بالنقض، أو المعارضة بِحَدٍّ آخر**)، فإن أتى أحد بتعريف فقَابَله غيره بتعريف آخر، لا يَصِح أن يقال: هذا التعريف لا يَصْدق على المُعَرَّف؛ ولا أن يسأل عن الدليل على أنه يَصْدق على المُعَرَّف؛ لأن التعريفات لا يتوجه إليها سؤال المنع؛ لأننا نَعْجَز عن إقامة الدليل على أن التعريف تَعْرِيف

---

(١) انظر: في الحد اللفظي، وشرطه: المستصفى ص (١١، ١٢) روضة الناظر (١/ ٦٥).

**فإن عجز المستدلُّ على نقض حدّ المعترض كان منقطعًا.**

**وإن أبطله صحَّ حدُّه كإبطال حدِّ الغصب بأنَّه: «إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقَّة»، بالغصب من الغاصب، فإنَّه غاصبٌ، وما أزال اليد المحقَّة.**

---

صَحِيح، والتناظر إنما يكون مِنْ أجل التوصُّل إلى الحق، والسبيل الذي يُعجَز عنه لا يكون من طرائق المناظرة.

* **قولُه: فإذا عجز المُستَدِلُّ عن نَقْض حَدِّ المُعْتَرِض:** حينئذ يكون ذلك التعريف صحيحًا.

* **قولُه: ويكون المعترض على التَّعْرِيف منقطعًا:** لو قال: فإن عجز المعترض لكان أولى؛ لأنَّ هَذَا المتكلم مُعْتَرِض على المُعَرِّف وليس مستدلاً.

* **قولُه: وإن أبطله:** يعني إذا تَمَكَّنَ المُعْتَرِض من الإبطال، فالاعتراض إما يكون بطريق النقض، أو بطريق المُعَارَضة بحدٍّ آخر، فإذا عارض بِحَدٍّ آخَرَ، فإن المستدِلَّ الأول إذا تَمَكَّنَ مِنْ إِبْطَال تعريف المعترض وإلا (كان منقطعًا)، وإن أبطل المعرِّف الأَوَّل تَعْريف المعترض فحينئذٍ يصح التعريف الأول.

* **قولُه: كإبطال حَد الغصب:** الغَصْب هو الاستيلاء على أموال الآخرين، وعرفه البعض بِأَنَّهُ: **(إِثْبَات اليد العادية المُزِيلَة لليَدِ المُحِقَّة)**[1]، فاعتُرِض على هذا التعريف بأنه ليس بِجَامع؛ لوجود صورة من صور الغصب لا يشملها هذا التعريف، وهو الغاصب من الغاصب؛ إذ لا يزيل يدًا محقة ومع ذلك هو غاصب، فهذا ما يتعلق بالحد وأقسامه.

---

(١) وهذا تعريف الحنفية للغصب. انظر: البحر الرائق لابن نجيم الحنفي (١٢٦/٨، ٣٢٢) حاشية ابن عابدين (١٧٧/٦).

وأمَّا البرهان فهو الَّذي يتوصَّل به إلى العلوم التَّصديقيَّة المطلوبة بالنَّظر، وهو عبارةٌ عن أقاويل مخصوصةٍ، أُلِّفت تأليفًا مخصوصًا بشرطٍ يلزم منه مطلوب النَّاظر.

وتسمَّى هذه الأقاويل مقدِّماتٍ، وأقلُّ ما يحصل منه المقدِّمة: مفردان، وأقلُّ ما يحصل منه البرهان: مقدِّمتان.

---

**تعريف البرهان:**

*** قولُه: هو الذي يُتَوَصَّل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنَّظر:**

والتصديق هو إدراك وقوع النسبة بين شيئين بطريق البرهان، وقد اعترض شيخ الإسلام ابن تيمية على القول بأن التصديق لا يحصل إلا بالبرهان، ورده[1].

*** قولُه: وهو عبارةٌ عن أقاويل مخصوصةٍ:** أي البرهان: جمل مخصوصة أُلِّفَتْ تَأْلِيفًا مخصوصًا، يلزم منها مطلوب الناظر.

وبَعْضُهُم يقول في تعريف البرهان: مُقَدِّمَتَان يَلْزَم من التسليم بِهِمَا نَتِيجَة، جُمْلَتَان إذا سَلَّمْتَهُمَا فحينئذٍ ينتج منهما نتيجة، هذا يسمى البرهان[2].

هذه الأقاويل يقولون: لها مُقَدِّمَات، أقل ما تحصل منه كل مقدمة مفردان، تقول: زيد أطول مِنْ عَمْرو، وعَمْرو أطول من خالد، ينتج عنه: زيد أطول من خالد.

فهُنَا المقدمة الأولى: زيد أطول من عمرو - مقدمة من مفردين

---

(١) انظر: رد شيخ الإسلام ابن تيمية على كلام الغزالي، وغيره من المناطقة، والأصوليين في الرد على المنطقيين (١٦٧/٧) مجموع الفتاوى (٩/ ١٥٩ -١٦٦).

(٢) انظر: تعريف "البرهان" في المستصفى ص (٢٤) روضة الناظر (٦٩/١).

**ويتطرَّق الخلل في البرهان من جهة المقدِّمات تارةً، ومن جهة التَّركيب تارةً ومنهما تارةً.**

---

فأكثر - وهذا المجموع يُسمى مقدمة، هناك مقدمة ثانية، وهناك نتيجة، وأقَل ما يحصل منه البُرْهَان مُقَدِّمَتان.

* **قولُه: ويتطرَّق الخلل في البرهان من جهة المقدِّمات تارةً:** أي: أن الخلل في البرهان قد يكون مرة بسبب المُقَدِّمَات، مثل أن يقال: عمرو ليس أطول من خالد، وبالتَّالِي هذا البرْهانُ خطأ؛ لأَنَّ المقدمة الثانية خطأ.

* **قولُه: ومن جهة التَّركيب تارةً:** أي: قد يكون الخلل بسبب التركيب، مثل أن تقول: زيد أطول من عمرو، وخالد أطول من عمرو، ينتج عنه: زيد أطول من خالد. هذا التَّرْكِيب خطأ، وإنما النتيجة: زيد وخالد أطول من عمرو.

* **قولُه: ومنهما تارةً:** يعني قد يحصل الخَلل في البرهان من كلا الأمْرَين: مِنَ المقدمة ومن التركيب.

وأكثر أهل الباطل الآن يعْتَمِدُون على التركيب الخطأ في كلامهم، ومِنْ ثَمَّ يُوقِعُون الناس في لَبْس كبير، مثل قول بعضهم: قوله ﷺ: «**لا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَة**»(١)، يدل على تحريم الخلوة ولم يَدُلَّ على تَحْرِيمِ الاخْتِلاط، فيكون الاختلاط ليس محرَّمًا! هذا خطأ في التَّرْكِيب.

ويقول آخر: العلماء فقراء وأنا فقير، النتيجة: أنا عالم! كلاهما مقدمة

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٨٦٢) ومسلم (١٣٤١).

..................................

صحيحة، لكن الخطأ في التركيب، وبالتالي النتيجة خطأ[1].

## ما فائدة دراسة هذه المقدمة المنطقية؟

**لدراسة هذه المقدمة المنطقية عدد من الفوائد منها:**

**أولاً:** مَعْرِفَة مَعَانِي عدد من المصطلحات، نَجِدُ أَنَّ عُلَمَاءَ الشَّرِيعَة يستخدمونها، سواءٌ في كتب الأصول، أو في غيرها.

مثال ذلك: الجنس، النوع، الفصل، الوصف الذاتي، الوصف اللازم، ودلالة المطابقة، دلالة التضمن، دلالة الالْتِزام، الترادف، التضامن، التواطؤ، وغيرها.

**ثانيًا:** معرفة الحق في القواعد المنطقية التي بُنِيَ عليها أساس المنطق، مثل حصرهم الحدود في أوْصَاف وَشُرُوط مُعَيَّنة.

---

(١) وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على قول الغزالي، وغيره: "إن الاستدلال لا بُدَّ فيه من مقدمتين"، وأبطله. انظر: الرد على المنطقيين (٧/ ١٦٧ - ١٧٣) مجموع الفتاوى (٩/ ١٥٩ - ١٦٦).

**فصلٌ:**

واعلم أنَّ دلالة الألفاظ على المعنى منحصرةٌ في المطابقة والتَّضمُّن واللُّزوم.

فالمطابقة: كدلالة البيت على معنى البيت، والتَّضمُّن كدلالته على السَّقف، واللُّزوم كدلالة لفظ السَّقف على الحائط.

---

## تقسيم الألفاظ من حيث نسبتها إلى المعاني:

الألفاظ من حيث نسبتها إلى المعاني، تنقسم إلى ثلاثة أقسام[١]:

**القسم الأول:** دلالة المطابقة، وَهُو دلالة اللفظ على كَامِلِ المَعْنى، ومثاله: إذا قلت: حَمَلْتُ البَابَ، فدلالة ذلك أنك حملتَ الباب كله لا جزءًا منه، وحملت ذات الباب لا شيئًا آخر.

**القسم الثاني:** دلالة التضمُّن، وهو دلالة اللَّفْظِ على بَعْضِ مُسَمَّاه، مِنْ أَمْثِلَةِ ذلك أن تقول: أمْسَكْت الباب، فدلالة ذلك أنك أمْسَكت الباب نفسه لا شيء غيره، وأنك أمسكت بعضه لا كله، فهذا يسمى دلالة تضمن.

**القسم الثالث:** دلالة اللفظ على مَعْنًى خَارِجٍ عَنْ مُسَمَّاه، لكنه لازمٌ له لا يفارقه، ويُسَمَّى دلالة الالتزام.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: أنْ تَقُولَ: دخلت من الباب، دلالته أنك دخلت من بين الأخشاب، أو الحلق المحيطة بالباب، فهذا يقال له دلالة التزام.

وقولك: جَلَسْتُ في الشَّمْسِ، هذه دلالة الْتِزَام؛ لأنك لَمْ تجلس في عين

---

(١) انظر: المستصفى (ص٢٥) روضة الناظر (١/ ٧٠ - ٧٢).

**ثمَّ تنقسم دلالة الألفاظ إلى: مترادفةٍ، ومتباينةٍ، ومتواطئةٍ، ومشتركةٍ.**

**فالمترادفة أسماءٌ مختلفةٌ لمسمًّى واحدٍ؛ كـ(اللَّيث)، و(الأسد)، و(العقار)، و(الخمر).**

**فإن دلَّ على المسمَّى بزيادةٍ لم يكن مترادفًا كـ(المهنَّد) و(الصارم).**

---

الشمس ولا في بعضها، أما قولك: رأيت الشمس، فهذه دلالة تضمن؛ لأنك لم تر إلا الجهة المقابلة لك، ولم ترَ الجهة الأخرى، ويصح أن تكون دلالة الْتِزام، والمعنى أنك تريد أثر الشمس على الأرض. أما قولك: خلق الله الشمس، فهذه دلالة مطابقة.

وتقسيمات الألفاظ هذه حاضرة في كتب المنطق والأصول والعقيدة، وكتب التفسير، والحديث؛ لذلك نحتاج إلى معرفة مَعَانِيهَا.

**تقسيم الألفاظ باعتبار مسمياتها:**

تَنقْسِم الألفاظ من حيث مقارنتها بالألفاظ الأخرى، إلى: مترادفة، ومتباينة، ومتواطئة، ومشتركة[1]:

**القسم الأول: التَّرَادُف:** وهو أن يكون المعْنَى واحدًا والأسماء متعددة.

مثال ذلك: البُرُّ والقَمْح، الفَرْق بينهما في اللفظ أما المعنى واحد، وهذا يُسمى مترادفًا.

* **قولُه: فإن دَلَّ عَلَى المسمى بزيادة لم يَكُنْ مترادفًا:** ومَثَّلَ لَهُ بالمُهَند والصارم، هذه أسماء مختلفة تدل على الأصل، المعنى واحد وهو السيف لكن فيه زيادة معنى، فالصارم فيه حِدَّة، والمُهند سيف منسوب إلى الهند، فهذه أسماء ليست مترادفة؛ لأن المعنى ليس واحدًا.

---

(١) انظر: هذه الأقسام في المستصفى (ص٢٦ - ٢٧) روضة الناظر (١/ ٧٢ - ٧٤).

وأمَّا المتباينة: فالأسماء المختلفة المعاني كالسَّماء والأرض وهي الأكثر.

وأمَّا المتواطئة: فهي الأسماء المطلقة على أشياء متغايرةٍ بالعدد متَّفقةٍ بالمعنى الَّذي وضع الاسم عليها؛ كـ(الرَّجل) ينطلق على (زيدٍ) و(عمرٍو).

وأمَّا المشتركة: فهي الأسماء المنطلقة على مسمَّياتٍ مختلفةٍ كـ(العين) للعضو والذَّهب.

---

**القسم الثاني: المتباينة:** والمراد بها تَعَدد الأسماء وتعدُّد المعاني، بِحَيْث تكون أسماء متعددة تَدُل على مَعَانٍ مختلفة، وأمثلته كثيرة، مثل: سقف وسيارة، شمس وقمر، ثوب ومنديل ... إلى آخره.

**القسم الثالث: المُتَوَاطِئَة:** والمراد بها أسْمَاء واحدة تَدُلُّ على أشياء مُتَّفِقَة في المَاهية لكنها مختلفة في الشخص، مثل: هذا رجل، وهذا رجل، وهذا رجل، هذه أسماء متواطئة، اسم واحد يدل على مسميات متفقة في المعنى لكنها مختلفة في الشخص، أو العَدَد.

**القِسْمُ الرَّابِعُ: الأَسْمَاءُ المُشْتَرَكة:** وهي ما له اسم واحد، تُمَاثِلُ المتواطئة في اتِّحَادِ الاسْمِ، وتُمَاثِلُ المتواطئة في تعدد الشخص والعين، ولكن الفرق بينهما أن المُتَوَاطِئ متفق في المعنى، وأن المشْتَرَك مختلف في المعنى، مَثَّلَ له المؤلف بالعَيْن، يطلق على العَيْن الباصرة، وعلى الذهب، وعلى الجَاسُوس، وعلى عين الماء الجارية. مثال آخر: (المُشْتَرِي) يُطْلَقُ عَلَى الكوكب المَعْرُوف، ويُطْلَقُ على المقابِل للبائع، فهنا اسم واحد يُطَلِق على مسميات مُتَعَدِّدَة مختلفة في المعنى.

وقد تقع على المتضادَّين كـ(الجلل) للكبير والصَّغير.

وقد يقرب المشترك من المتواطئ كـ(الحيّ) يقع على الحيوان والنَّبات، يظنُّ متواطئًا وهو مشتركٌ؛ لأنَّ حياة الحيوان غير حياة النَّبات، فيسمَّى هذا مشتبهًا.

---

* **قولُه: وقد يقع المشترك على متضادين:** كما في قوله: (وقب) بمعنى دخل وخرج، ومثله: (الجلل)[1] يطلق على الكَبير والصَّغير، والجَوْن على الأبيض والأسود، والقُرْء على الطُّهر والحيض بالاشتراك.

* **قولُه: وقد يقرب المشترك من المتواطئ:** يقول: هناك أسماء نَتَرَدَّد في كونها من المتواطئ، أو مِنَ المشترك؛ لأنَّهَا أسماء واحدة ومُسَمَّيَات مُخْتَلِفَة، فلا يُعرف فيها اتفاق المعنى، أو اخْتَلافه؛ لأنَّنَا إذا نظرنا إلى أصل المعنى وجدناها متفقة، وإذا نَظَرْنَا إلى كَمَالِ المَعْنَى وجدناها مختلفة، ومِنْ أمثلة ذلك: لفظة (يَد) تَصْدُق على يد النَّمْلَةِ ويَد الفِيل، فهذه أسماء مُتَّحِدَة على أشياء مختلفة، لكنها مُتَّفِقَة في أصْلِ المعْنَى، وهذه يسمونها مُشَكِّكة، وبَعْضُهُم يسميها مشْتَبِهَة، وقد وقع الاختلاف في كونها من المشترك، أو مِنَ المتواطئ، واختار المؤلِّف أنها مِنَ المُشْتَرك، والصَّوَاب أنَّهَا من المتواطئ، أو أننا نَجْعَلُهَا قسمًا مستقلاً، والمسألة اصطلاحية، ولا مشاحَةَ في الاصْطِلاح.

---

(١) الجَلَل: مِنَ الأَضداد يَكُونُ لِلْحَقِيرِ وَلِلْعَظِيمِ؛ لسان العرب (١١/ ١١٨).

**فصلٌ:**

سبب الإدراك يسمَّى قوَّةً، والمعاني المدركة: محسوسةٌ، ومتخيَّلةٌ، ومعقولةٌ.

ففي حدقتك معنًى تميَّزت به عن الجبهة حتَّى صرت تبصر بها تسمَّى قوَّةً مبصرةً.

فالمبصر محسوسٌ بحاسَّة البصر، فإذا انعدم البصر انعدم الإبصار وبقيت صورته في دماغك كأنَّك تنظر إليها، فيسمَّى ذلك تخيُّلاً، ففي الدِّماغ غريزةٌ تهيِّئ التَّخيُّل بها، ويشارك الإنسان البهيمة فيها.

---

* **قولُه: سبب الإدراك يسمَّى قوَّةً:** المراد بالإدراك: التَّمَكُّنُ من التمييز بين الأشياء تمييزًا لا يحتمل النقيض، والإدراك على أنواع:

**النوع الأول:** الإحساس، والمراد به الحواس الخمس التي يَحْصُل بِهَا الإبصار، والسَّمَاع، واللَّمْس، والشَّمُّ، والذَّوْق، فهذه هي القوة الأولى.

* **قولُه: فَفِي حَدَقَتِكَ:** يعني في العين **(معْنًى تتميز به العين عن الجَبْهَة)** بحيث إن هذه العين تُبْصِر، عندها حاسة تتَمَكَّن من الإبصار، وإبصار العين بأَنْ تَتَلَقَّى ما يَصِلُ إليها مِنَ الضوء، مِنْ عَكْسِ الضَّوء على الأشياء، فالمُبْصَر محسوس بحاسة البصر، فلو لم يوجد بَصَر لانْعَدَمَ الإبصار، ولو لم يوجد مُبْصَر لانعدم الإبصار، فهذا النوع الأول.

**القوة الثانية:** بقاءُ صورة المحسوس في الذِهْنِ، سَمَّاه المؤلِّفُ التَّخَيُّل، فالتخيل هو بَقَاء صورة المحسوس في الذهن، سواء كانت صورته المُبْصَرة، أو صَوْتُه المسموع، أو ذَوْقه؛ ولذلك تقول: لا زِلْتُ أذكر الطعام الذي أكلته منذ سنة، ما أحلى طعمه! هَذا يُسَمُّونَهُ التَّخَيُّل، وقد يُسَميه بعضهم حافظة، قال: **(فَفِي الدِّمَاغ غريزة تَهَيِّئُ التَّخيلَ بها)** وهذه موجودة عند الإنسان وعند الحيوان.

**ثمَّ فيك قوَّةٌ ثالثةٌ تباين البهيمة تسمَّى عقلاً محلُّها القلب.**

**قلت: نصَّ الإمام أحمد على أنَّ العقل في الرَّأس، روايةٌ نقلها ابن الجوزيِّ، والأوَّل ظاهر القرآن، والله سبحانه وتعالى أعلم.**

---

**القوة الثالثة:** العَقْل.

**معاني العقل:**

لفظة العَقْل تُطْلَق ويُرَادُ بهَا عَدَدٌ مِنَ المعاني:

**الأوَّل:** الآلَة التِي تُمَكِّن مِنَ التمييز والإِدْرَاك، وهذا شرط في جميع العلوم.

**الثاني:** إِطْلاق لفظ العقل على التمييز بين الأشياء.

**الثالث:** إطلاق لفظ العقل على المعقولات، يقال: فُلان عاقل بمعنى أن عنده خِبرة، ومعقولات كثيرة.

**الرابع:** إِطْلاق لفظة العقل على القُدْرَة على إِدْرَاك العواقب.

**الخامس:** وهو مَنْع الإنسان نفسه عمَّا يَشين، يُقَال: فُلان عَاقِل لا يُصَاحِب الفُسَّاق.

ومسألة العقل يَحْصُلُ فيها تمويه كبير، فنجد بعض الناس قد يطعن في أهل الخير والصلاح فيقول: إنهم يخالفون العقل، لكنهم لا يذكرون أي عقل، أو عَقْلُ مَنْ، وفي الغالب يريدون المعنى المعقول الثالث، أي: الخبرة والمعقولات التي عند الناس، فهذا متفاوت، وليس على درجة واحدة، فهذه مسألة يحصل فيها تمويه كثير، والذين يَطْعَنُون في بعض أحكام الإسلام يقولون: هَذَا يخالف العقل، ولا يذكرون معنى العقل، أو المراد به.

**ثمَّ فيك قوَّةٌ رابعة تسمَّى الفكرة، شأنها أن تقدر على تفصيل الصُّور الَّتي في الخيال، وتقطيعها وتركيبها.**

---

أما مكان العَقْل فهي مسألة وقع الاختلاف فيها كثيراً:

فالقول الأول: أنه في القلب؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ يقول: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩].

ويقول سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

**والقول الثاني:** أن العقل في الدماغ، ويَسْتَدِلونَ عليه بأن الإنسان إذا ضُرِبَ رأسه ذَهَبَ عقله وجن.

وهذه الأقوال عند النظر فيها ليس بينها فرق في الحقيقة، ويمكن الجمع بينها، فالقلب آلة للعقل، وتمييز المعقولات يكون في الدماغ، كما أننا نقول في البصر: العين آلة الإبصار، ولكن ترجمة ما يشاهده الإنسان ويُمَيزه هو في الدماغ؛ ولذلك قال جل وعلا: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦] فلم يقل: قلوب تعقل، ولكن قال: (يعقلون بها)، فَدَلَّ هذا على أن القلب هو الآلة.

* **قولُه: ثم فيك قوة رابعة تُسمى الفِكْرة:** وهي القدرة على الرَّبْطِ بين الصور بعضها ببعض، فقد تفكر مثلاً في بناء بيت، هذا تفكير، فتأخذ من بيت شخص ما شَكْلاً، وتأخذ مِن بيت شخصٍ آخر شكْلاً آخر، فتأخذ أشكالاً متعددة من أكثر من بيت فتُركِّبها في بيتك، وهذا يسميه البعض الآن تخطيطًا، وهكذا أيضًا فيما يريد الإنسان إنجازه وأداءه من الأعمال مستقبلاً يُسَمَّى تفكيرًا.

وليس لها إدراك شيءٍ آخر وليس لها اختراع صورةٍ لا مثل لها.

---

* **قولُه: وليس لها إدراك شيءٍ آخر وليس لها اختراع صورةٍ لا مثل لها:** أي: لَيْسَ هناك قدرة عند الإنسان أن يَخْتَرِعَ صورة لا يوجد لها مثيلاً، وإنما غَايَته أن يُرَكِّبَ بين الصور الموجودة.

**فصلٌ:**

والتَّأليف بين مفردين إمَّا أن ينتسب أحدهما إلى الآخر بنفيٍ أو إثباتٍ، كقولنا: «العالم حادثٌ»، «ليس بقديمٍ»، ويسمِّي النَّحويُّون الأوَّل مبتدأً، والثَّاني خبرًا، ويسمِّيه الفقهاء حكمًا ومحكومًا عليه، ويسمَّى الجميع قضيَّةً.

---

**تأليف مفردات المعاني:**

هذا المبحث يُفِيدُ كثيرًا في الدَّعْوَة إلى الله وإقناع الآخرين، فالتمَكّن مِنْ تركيب الخطاب المقنع نأخذه من هذه القضايا.

* **قولُه: والتَّأليف بين مفردين إمَّا أن ينتسب أحدهما إلى الآخر بنفيٍ أو إثباتٍ:** عندنا خمسة طرق سنتطرق إليها:

**أولاً:** لا بُدَّ أن تكون عندنا جملة تسمى دَعْوَى، وتَكُون مُرَكَّبَة من شيئين، ينسب أحَدُهُما إلى الآخر إما بإثبات، أو بنفي.

مثال ذلك تقول: (الإسلامُ حقٌّ)، هذه مُرَكَّبَة مِنْ كلمتين: (الإسلام)، و(حق)، وقد تكون بنفي، كما لو قلت: (القُرْآن غير مُحَرَّف)، الكلمة الأولى: (الإسلام)، و(القرآن) يسميها النحاة: مبتدأ، ويسميها الفقهاء: محكومًا عليه، ويسميها البلاغيون مسندًا إليه، ويسميها المناطقة موضوعًا، والكلمة الثانية وهي (حق) و(غير محرَّف) يسميها النحاة: خبرًا، ويسميها المناطقة محمولاً، ويسميها البلاغيون مسندًا، ويُسَمِّيها الفقهاء: حكمًا.

إذن لابد أن تَتَبَنَّى دعوى، وهذه الدعوى تكُون مركبة من مفْرَدَين ينسب أحدهما إلى الآخر إما بإثبات، أو بنفي، (الأصول مفيد) هذه مركبة من

**والقضايا أربعٌ: قضيَّةٌ في عينٍ، نحو: «زيدٌ عالمٌ»، وقضيَّةٌ مطلقةٌ، نحو: «بعض النَّاس عالمٌ»، وقضيَّةٌ عامَّةٌ، نحو: «كلُّ جسمٍ متحيِّزٌ»، وقضيَّةٌ مهملةٌ، كقولنا: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].**

---

كلمتين (أصول) وكلمة (مفيد)، فإذا أرَدْنَا أن نُثْبِتَ هذه الدعوى فعندنا خمسة طرق، قال المُؤَلِّفُ: (أربع)[1]، وعِنْدَ التفصيل نذكر خمسًا، وهذه الأربع يمكن تقسيمها بتقسيمات أخرى حتى يوصلها بعضهم إلى اثنين وثلاثين قسمًا، مَرْجِعُهَا إلى هذه الأربع.

**أنواع القضايا:**

* **قولُه: والقضايا أربعٌ:** فأيةُ كَلِمَة تريد إثباتها لابُدَّ أن تكون مُنْدَرِجَةً تحت أحد أَرْبَعَةِ أمور:

**الأمر الأول:** أن تكون قَضِيَّة في عَيْن، مثل: الإسلام حق، القرآن غير مُحَرَّف.

**الأمر الثاني:** القضية التبعيضية التي لا تشمل جَمِيع الأفراد، كما لو قلت: بَعْض مَنْ حَضَرَ سَيَفْهَمُ كلامنا.

**الأمر الثالث:** قَضِيَّة عَامَّة وتسمى قضية كلية تشْمَلُ جَمِيعَ الأفْرَاد، كما لو قُلْتَ: الجَميع جَالِسُون، الجميع مبتدأ عام، فلا يوجد أفراد لا تدخل في هذا الحكم، أو هذه القضية.

---

(١) انظر: هذا التقسم في المستصفى (ص٢٩ - ٣١) وروضة الناظر (١/ ٧٨، ٧٩) والتقسيم للقضية الذي ذكره المؤلف هو تقسيم باعتبار عموم موضوع القضية، أو خصوصه، وإلا فقد ذكر الغزالي أن أحكام القضايا كثيرة، وأن هناك تقسيمات للقضية باعتبارات مختلفة.

وربَّما وضع بعض النَّاس المغالطين المهملة موضع العامَّة، كقول السَّائل: «المطعوم ربويٌّ» دليله: البرُّ والشَّعير.

فيقال: إن أردت كلَّ مطعومٍ فما دليله؟ والبرُّ والشَّعير ليس كلَّ المطعومات، وإن أردت البعض: لم تلزم النَّتيجة؛ إذ يحتمل أنَّ السَّفرجل من البعض الَّذي ليس بربويٍّ.

---

**الأمْر الرَّابع:** يُسَمُّونَهَا القَضِيَّة الْمُهْمَلَة، وَهِيَ الَّتِي لا يُعْرَف حُدُودُها ولا يُدْرَى هل شَمِلَتْ جميع الأفراد، أو لا؟ يُسَمُّونَهَا مُهْمَلَة، وبَعْضُهُم يقول: ليس لها سُور، مَثَّلَ المُؤَلِّف لها بقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

* **قولُه: وربَّما وَضَعَ بَعْضُ النّاسِ الْمُغَالِطِينَ الْقَضِيَّةَ الْمُهْمَلَةَ:** الَّتِي لا يُدْرَى هل هي عامة، أو جزئية مطلقة.

* **قولُه: مَوْضِعَ الْعَامَّةِ كقول السَّائل[1]: «المطعوم ربويٌّ»:** أي: الْقَضِيَّةِ الْعَامَّةِ، ويبدو أَنَّ مِثْل هذا الكلام مبنيٌّ على ترجمة موجودة في لُغَاتٍ أخرى، وأمَّا في اللغة فهي إما عَيْن، أو قَضِيَّة مُطْلَقَة أَوْ قَضِيَّة عَامَّة.

* **قولُه: دليله: البُرُّ وَالشَّعِيرُ:** فنقول: البر والشعير ليست جميع المطْعُومَات، وبالتالي لا يَصِحُّ أن تَسْتَدلَّ بالجزئي على إثبات حُكْمٍ كُلِّي، إلا إِذا كانَ هناك استقراء، فإنك إذا أَرَدْتَ العموم قلنا: هذا ليس عامًّا، وإن أَرَدْتَ البعض فحينئذٍ لا يُنْتِجُ النتيجة التي تريدها وهي أن جميع المطعومات ربويَّة،

---

(١) لعل الصواب: (كقول الشافعية) كما في روضة الناظر (١/ ٧٩) وكذلك جاء في المستصفى (ص٢٧): (مثل أن يقول شفعوي).

وإذا كانت المقدِّمتان قطعيَّةً سمِّي برهانًا، وإن كانت مظنونةً سمِّيت قياسًا فقهيًّا، وإن كانت مسلَّمةً: سمِّيت قياسًا جدليًّا مجازًا.

---

* **قولُه: وإذا كانت المقدِّمتان قطعيَّةً سمِّي برهانًا:** فالمقدمة إذا كانت قَطْعِيَّة سُمِّيَتْ برهانًا، فالبُرْهان تَرْكِيب قضية قطعية مع قضية قطعية فينتج نتيجةً قطعية.

* **قولُه: وإن كانت مظنونةً سمِّيت قياسًا فقهيًّا:** أي: إذا كانت إحدى المقدمتين ظَنِّيَّة فالنتيجة ستكون ظنية ويسمونه قياسًا فقهيًّا.

* **قولُه: وإن كانت مسلَّمةً: سمِّيت قياسًا جدليًّا مجازًا:** أي: إذا كانت القَضِيَّة مُسَلَّمة قد اتَّفَقَ عليها الخَصْمَان ولم يَقُمْ عَلَيْهَا دليل، لا ظَنِّي ولا قَطْعِي، فَهَذِهِ يُسَمُّونها قياسًا جدليًّا.

والبرهان خمسة أضربٍ:

الأوَّل: قولنا: (كلُّ نبيذٍ مسكرٌ، وكلُّ مسكرٍ حرامٌ) فيلزم منه أنَّ (كلَّ نبيذٍ حرامٌ)؛ لأنَّا جعلنا المسكر صفةً للنَّبيذ، ثمَّ حكمنا على الصِّفة بالتَّحريم، فبالضَّرورة يدخل الموصوف فيه.

وأجزاء البرهان أربعةٌ، منها واحدٌ مكرَّرٌ في المقدِّمتين، فتعود إلى ثلاثةٍ، ولهذا الضَّرب شرطان: أحدهما: أن تكون الأولى مثبتةً، والثَّاني: أن تكون الثَّانية عامَّةً، ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها.

---

**أقسام البرهان:**

* **قولُه: والبرهان خمسة أضربٍ:** قَسَّمَ المؤلف البرهان إلى خمسة أضْرب:

**الضَّرْب الأوَّل:** أن تكون هناك مقدمتان عامَّتان، ويكون الحكم في أحدهما هو المحكوم عليه في الآخر، فحينئذٍ ينتج عنهما أن القسمين الباقِيَيْن يصح تركيبهما. **مثال ذلك:** لو قلت: كل آيات القرآن في المصحف، وكل المصحف محفوظ، النتيجة: كل آيات القرآن محفوظة.

* **قولُه: وأجزاء البرهان أربعةٌ ...:** أي: أن أجزاء البُرْهَان عندنا أربعة، تكون منها اثنان مكرّرَان في الوسط، ومنها اثنان مستقلان، فإذا حذفنا المكرّرَ نَتجَتْ لنا النتيجة، ويُشْتَرَط في هذا أن تكون القضية الأولى مُثْبَتَة: كُلُّ آيَاتِ القُرْآن في المُصْحَف، وأن تكون الثَّانِيَة عامَّة: كل المُصْحَف مَحْفُوظ، فلَوْ كَانَتِ المقدمة الأولى مُطْلَقَة للتَّبْعيض صَحَّ، لكن ستكون النتيجة تَبْعِيضِيَّة مُطْلَقة.

الثَّاني: أن تكون العلَّة حكمًا في المقدِّمتين، كقولنا: (لا يقتل المسلم بالكافر)؛ لأنَّ الكافر غير مكافئٍ، وكلُّ من يقتل به مكافئٌ، فالمكرَّر المكافئ، وخاصِّيَّة هذا النَّظم أنَّه لا ينتج إلا قضيَّةً نافيةً، وله شرطان: أحدهما: أن تختلف المقدِّمتان بالنَّفي والإثبات، والثَّاني: أن تكون الثَّانية عامَّةً.

الثَّالث: أن تكون العلَّة مبدوءًا بها في المقدِّمتين، وتسمِّيه الفقهاء نقضًا، وينتج نتيجة خاصَّةً، كقولنا: كلُّ سوادٍ عرضٌ وكلُّ سوادٍ لونٌ، فيلزم منه أنَّ بعض العرض لونٌ.

الرَّابع: التَّلازم، ومثاله: إن كانت الصَّلاة صحيحةً فالمصلِّي متطهِّرٌ، ومعلومٌ أنَّ الصَّلاة صحيحةٌ فيلزم أنَّ المصلِّي متطهِّرٌ.

---

**الضرب الثاني: (أنْ تَكُون العِلّة حكمًا في المُقَدِّمَتَيْن)**، مثاله: إذا قال: الكافِرُ غَيْر مكافئ للمسلم، والقصاص لا يكون إلا من المكافئ. النتيجة: المُسْلِم لا يُقْتَل بالكَافِر، ويُشْتَرط لها أن تكون إِحْدَى المقدمتين مَنْفِيَّةً والأخرى مثبَتَة، وَلابُدَّ أن تكون القضية الثَّانِيَةُ عَامَّة، ويمكن أن نأتي بالحُكْمِ العام بالنَّفْي على الجميع.

**الضرب الثالث: (أن تكون العِلّة مبدوءًا بِهَا في المُقَدِّمَتَيْن)**، مَثَّلَ لها: كُلّ سَوَاد عَرَض، وكل سَوَاد لون، النتيجة تكون مطلقةً ليست كليةً، بأن نقول: بَعْضُ العَرَضِ لَوْن.

**الضرب الرابع:** التَّلازم، وهو أن يكون هناك قضيتان متلازِمتان إذا رُبِط بينهما أَنْتَجَتا نتيجة، ومَثَّلَ لها المؤلف بِمِثَال الصلاة، والتلازم قد يكون في

أو نقول: إن كانت صحيحةً فالمصلِّي متطهِّرٌ، ومعلومٌ أنَّ المصلِّي غير متطهِّرٍ فيلزم أنَّ الصَّلاة غير صحيحةٍ، ووجه دلالة هذه الجملة أنَّه جعل الطَّهارة شرطًا لصحَّة الصَّلاة، فيلزم من وجود المشروط وجود الشَّرط ومن انتفاء الشَّرط انتفاء المشروط ولا يلزم العكس.

ومهما جعل شيءٌ لازمًا لشيءٍ، فيجب أن يكون اللازم أعمَّ من الملزوم ومساويًا له؛ لأنَّ ثبوت الأخصِّ يوجب ثبوت الأعمِّ، وانتفاء الأعمِّ يوجب انتفاء الأخصِّ، ولا يلزم من ثبوت الأعمِّ ثبوت الأخصِّ، ولا من انتفاء الأخصِّ انتفاء الأعمِّ، فقولك: (كلُّ حيوانٍ جسمٌ) يلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم، ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان ولا يلزم العكس.

---

محلين، كقولك: زيد أكْبَر من عمرو وعمرو أكبر من خالد، فالنتيجة: زيد أكبر من خالد، وقد يكون التَّلازم في محل واحد: عمرو والِد عَلِيٍّ، يَلْزَم منه أن عليًّا ابن عمرو، هذا التلازم في محل واحد، ولكن الذي يَكُونُ منه البرهان هو التلازم الذي يكون في محلين.

* **قولُه: ومهما جُعِلَ شَيْءٌ لازمًا لشيء فيجب أن يكون اللازم أعمَّ من الملزوم ومساويًا له:** أي إذا رَبَطْنَا بين شيئين وجعلنا بينهما تلازمًا، فلا بُدَّ أن يكون اللازم أعَمَّ مِنَ الملزوم.

مثال ذلك: لو قلت: كل مُسْلِم يَصِل الرَّحِم - فهنا إثبات قَضِيَّة عامة - وبعض مَنْ يَصِلُ الرَّحِم يُؤْجَر؛ لأن بعضهم يفعله لكن ليس من جهة القُرْبَة والعبادة، تكون النتيجة: بعض المسلمين يؤجر.

الخامس: السَّبر والتَّقسيم، كقولنا: العالم إمَّا حادثٌ وإمَّا قديمٌ، لكنَّه حادثٌ فليس بقديمٍ أو لكنَّه قديمٌ فليس بحادثٍ.

وكلُّ نقيضين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، أو نفيه إثبات الآخر.

ولا يشترط انحصار القضيَّة في قسمين؛ لكن من شرطه استيفاء أقسامه.

---

**الضَّرب الخامس:** السَّبْر والتَّقْسِيم: بِأَنْ نُعَدِّدَ الحالات ثم نقوم بإبطالها إلا واحدًا، فيكون ذلك الوَاحِد هو الصحيح.

مثال ذلك: جاء في الحديث أن النَّبِيَّ ﷺ قال: «**البُرُّ بِالبُرِّ رِبا**»[1]، والعلة هنا لها احتمالات: فاحْتِمَال أن تكون العِلَّة هِيَ الْكَيْل، واحتمال أن تكون العِلَّة هي الطُّعم، واحْتِمَال أن تكون العِلَّة هي القوت ... إلى آخره، والسَّبر والتقسيم هنا يكون بأن نحصر جميع الصِّفَات المحتملة فنُبْطِلها إلا واحدًا، فيَكُونَ ذلك الواحد هو الصَّحيح.

* **قولُه: وكلُّ نقيضين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر:** أي: إذا كان هُنَاك نقيضان فإنَّكَ إذا أَثْبَتَّ أحدهما نَفَيْتَ الآخر، والنَّقِيضَان هما اللذان لا يجتمعان ولا يَرْتَفِعَان. مثال ذلك: السُّكون والحَرَكَة، إذا قلت: فلان لا يَتحرَّك، فمعناه أنه سَاكِن، وإذا قلت: فُلان سَاكِن فمَعْنَاهُ لا يتحرَّك، فيَلْزَم مِنْ إِثْبَات أحدهما نَفْي الآخر.

* **قولُه: ولا يشترط انحصار القضيَّة في قسمين:** أي: قد تَكُون القَضِيَّة لا تَنْحَصِر في قِسْمَيْنِ، فالسَّبْر والتقسيم قد نأتي فيه بأقسام كثيرة، لَكِنْ يُشْتَرط فيه استِيفَاء جَمِيع الأقسام.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٢١٣٤)، ومسلم (١٥٨٦) من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

وجميع الأدلَّة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه، وحيث تذكر لا على هذا النَّظم فهو: إمَّا لقصورٍ، وإمَّا لإهمال إحدى المقدِّمتين، ثمَّ إهمالها قد يكون لوضوحها وهو الغالب في الفقهيَّات، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ترك (إنَّهما لم تفسدا) للعلم به.

---

* **قولُه: وجميع الأدلَّة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه:** يعني إذا نَظَرْتَ في الأدلة في جميع العلوم ستجدها ترجع إلى هَذِهِ الأنواع الخمسة، قد لا توجد كاملة أحيانًا؛ لأنه حُذِفَ بَعْضُها؛ لأن حذف البعض جَائِز إذا كان معلومًا، فما عُلِمَ جَازَ حَذْفه[1].

---

(١) مثال ذلك: قول القائل: هذا يجب رجمه؛ لأنه زنا وهو محصن، وترك المقدمة الأولى لاشتهارها، وهي: كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم. روضة الناظر (١/ ٨٧).

## فصلٌ: في لزوم النَّتيجة من المقدِّمتين[١]:

إذا جمعت مفردين نسبت أحدهما إلى الآخر، كقولك: (النَّبيذ حرامٌ)، فلم يصدِّق بهما العقل، فلا بدَّ من واسطةٍ بينهما تنتسب إلى المحكوم عليه فتكون حكمًا له، وتنتسب إلى الحكم فيصير حكمًا لها، فيصدِّق العقل، فيلزم - ضرورةً - التَّصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه.

بيانه: إذا قال: (النَّبيذ حرامٌ)؟ فمنع، فطلب واسطةً ربَّما صدَّق العقل بوجودها في النَّبيذ، وصدَّق بوصف الحرام بتلك الواسطة، فيقول: (النَّبيذ مسكرٌ)؟ فيقول: (نعم) إذا كان قد علم ذلك بالتَّجربة، فيقول: وكلُّ مسكرٍ حرامٌ؟ فيقول: (نعم) إذا كان قد حصل ذلك بالسَّماع.

فيلزم التَّصديق بأنَّ النَّبيذ حرامٌ.

قلت: وممَّا تدعو الحاجة إلى ذكره هنا: شروط النَّقيض؛ لأنَّ من لم يعرفها يظنُّ كثيرًا ممَّا ليس بمتناقضٍ متناقضًا، وهي ستَّة:

الأوَّل: اتِّحاد الموضوع كـ(العالم) ممدوح، و(العالم) مذمومٌ، فالعالم بالشَّريعة ممدوحٌ، والعالم بالسِّحر ونحوه مذمومٌ.

---

* **قولُه: إذا كان قد حصل ذلك بالسَّماع:** أي: بالدليل الشرعي، فحينئذٍ يلزمه أن يصدق بالنتيجة.

* **قولُه: الأوَّل: اتِّحاد الموضوع:** فهنا هذه الأمثلة لم يَتَّحِدْ فيها الموضوع ولذلك لا يُعَدُّ تَنَاقُضًا.

---

(١) خالف الملخص في هذا الفصل ترتيب الأصل حيث قدمه على الفصل الذي يليه.

الثَّاني: اتِّحاد المحمول؛ كـ(العالم قديم)، و(العالم ليس بقديمٍ)، فالعالم قديمٌ بمعنى متقدِّم، كقوله تعالى: ﴿كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩].

الثَّالث: الاتِّحاد في القوَّة والفعل، كقولك: زيدٌ كاتبٌ، زيدٌ ليس بكاتبٍ، كاتبٌ بالقوَّة، ليس بكاتبٍ بالفعل.

الرَّابع: الاتِّحاد في الحدِّ والكلِّ؛ كـ(الزِّنجيِّ أسود ليس بأسود)، أي: أسود الجسم ليس بأسود الأسنان.

---

* **قولُه: الثَّاني: اتِّحاد المحمول:** وهناك الموضوع الكلمة الأولى، وهُنَا الكلمة الثانية لابُدَّ أَنْ تَكُون مُتَّحِدَة لكي يحصل تناقضٌ، أما إذا كان المعنى فيهما مختلفًا فحينئذٍ لا يكون مِنَ التَّنَاقض ولا مِنَ التَّعَارُض.

* **قولُه: الثَّالث: الاتِّحاد في القوَّة والفعل:** المراد بالوصف بالفعل هو اتِّصَافُ الإنسان بذلك الوصف في الحال، وأما المُرَاد بالوَصْفِ بالقوة فقَبُول الموصوف بذلك الوصف ولو لم يكن متصفًا به في الحال.

مثال ذلك: رجل يكتب الآن فهو كاتب بالفعل، ورجل لا يكتب الآن فهو ليس كاتبًا بالفعل، لكنه كاتب بالقوة؛ لأن عنده القدرة والتَّهَيُّؤ للكتابة، فإذا قال: فلان كاتب وقلت: فلان ليس بكاتبٍ، هو يريد كاتِبٌ بالقوة، وأنا أريد ليس بكاتب بالفعل، فليس هذا من التناقضِ.

* **قولُه: الرَّابع: الاتِّحاد في الحدِّ والكلِّ:** فحينئذٍ لم يتواردِ الكلام على محلٍّ واحد، وبالتالي لا يوجد هنا تناقض.

الخامس: اتِّحادٌ في الزَّمان، كقولك: (العالم حادثٌ، العالم ليس بحادثٍ)، أي: العالم حادثٌ عند أوَّل وجوده وليس بحادثٍ قبله ولا بعده.

السَّادِسُ: المَكَانُ، كقَوْلِكَ: (زَيْدٌ فِي الدَّارِ، زَيْدٌ لَيْسَ فِي الدَّارِ)، أَيْ: فِي دَارِه، لَيْسَ فِي دَارِ وَلَدِهِ وَلا غَيْرِهَا.

فَالْقَضِيَّةُ المُنَاقِضَةُ الَّتِي تَسْلُبُ مَا أَثْبَتَتْهُ الأولَى بِعَيْنِهِ، بِحَيْثُ لا تَخْتَلِفَانِ إلا فِي تَبَدُّلِ النَّفْيِ بِالإِثْبَاتِ فَقَطْ.

---

* **قولُه: الخامس: اتِّحادٌ في الزَّمان، كقولك: (العالم حادثٌ...:** لَوْ جاء المؤلف بمثال آخر لكان أوضح.

مثال ذلك: لو قال: زيد لا يعلم شيئًا، يَعْني حالَ ولادته، فالإنسان لا يَعْلَم شيئًا حَالَ ولادَتِهِ، وقال الثاني: الإنسان يَعْلم بعض الأشياء، يعني: بعد أن يكبر، فلا تناقض؛ للاختلاف في الزمان.

* **قولُه: فَالْقَضِيَّةُ المُنَاقِضَةُ الَّتِي تَسْلُبُ مَا أَثْبَتَتْهُ الأولَى:** أي: أن القضية المناقضة فهي القضية التي تكون سَالِبَة لما كان مُثْبَتًا في القضية الأخرى.

**فصلٌ:**

اليقين ما أذعنت النَّفس للتَّصديق به وقطعت به، وقطعت بأنَّ قطعها صحيحٌ؛ بحيث لو حكى لها صادقٌ خلافه لم يتوقَّف في تكذيبه، كقولنا: (الواحد أقلُّ من الاثنين) و(شخصٌ واحدٌ لا يكون في مكانين) فإن صدَّقت وشعرت بنقيضه أو لم تشعر به، لكن لو حكى لها صادقٌ خلافه لم ينفر طبعها منه يسمَّى ظنًّا، وله درجاتٌ في الميل إلى الزِّيادة والنُّقصان لا تحصى.

---

**في اليقين ومداركه:**

ذكر المُؤَلِّفُ لليقين أربعة شروط: التصديق، والإذعان، وقطعُ النفس به، والقطع بأن قطعها صحيح.

* **قولُه: الْيَقِينُ مَا أَذْعَنَتِ النَّفْسُ لِلتَّصْدِيقِ بِهِ وَقَطَعَتْ بِهِ، وَقَطَعَتْ بِأَنَّ قَطْعَهَا صَحِيحٌ[1] بِحَيْثُ لَوْ حَكَى لَهَا صَادِقٌ خِلافَهُ لَمْ يَتَوَقَّفْ فِي تَكْذِيبِهِ، كَقَوْلِنَا: (الْوَاحِدُ أَقَلُّ مِنَ الاثْنَيْنِ) وَ(شَخْصٌ وَاحِدٌ لا يَكُونُ فِي مَكَانَيْنِ):** هذا هو النوع الأول من أنواع القضايا، و(**أَذْعَنَتْ**)، أي: اضطرَّتْ إليه ولم تجد سبيلاً لعدم التصديق به.

* **قولُه: فَإِنْ صَدَّقَتْ وَشَعَرَتْ بِنَقِيضِهِ أَوْ لَمْ تَشْعُرْ بِهِ، لَكِنْ لَوْ حَكَى لَهَا صَادِقٌ خِلَافَهُ لَمْ يَنفرْ طَبْعُهَا مِنْهُ يُسَمَّى ظَنًّا، وَلَهُ دَرَجَاتٌ فِي الَمْيْلِ إِلَى الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ لا تُحْصَى:** قَسَّمَ المؤلف الإدراك إلى قسمين: يقين، وظن، وجَعَلَ اليقين متصفًا بهذه الصفات، وليس هناك دليل أن هذا هو اليقين، فالعُلَماء لهم

---

(١) هذا هو تعريف ابن قُدَامَةَ لليقين. انظر: روضة الناظر (١/ ٨٨).

........................................

في اليقين ثلاثة مذاهب مشهورة:

**المذهب الأول:** أن اليقين لا يرد عليه أي احتمال، وهو الذي سار عليه المؤلف.

**المذهب الثاني:** أنَّ اليقين قد يَرِدُ عليه احتمالات لكنها غير مُتَأَيِّدَة بدليل، أو شبهة.

**والمذهب الثالث:** أن اليقين يَنْتَفِي بالاحْتِمال الذي من جِنْسِ اليقين، ولا ينتفي بالاحتمال الذي من غير جِنْسِه.

مثال ذلك: تُشَاهد صاحبك في الصباح، ثم يذهب ويأتيك في المساء بصورته وهيئته، فهل هو نفسه الذي رأيته في الصباح؟ يمكن أن يكون الله عَزَّ وَجَلَّ خلق شخصًا مماثلاً له، فانتفى اليقين الأول، ليس هو، ويكون هذا ظنًّا، ويمكن أن صاحبك هذا له أخ توأم لا تعرفه يشابهه في الهيئة والصفات، فيكون الذي شَاهَدته في الصباح في العمل هو صاحبك، لكن الذي شاهدته في المساء هو أخوه، فلا ينتفي اليقين بهذا، والمؤلف يقول: إنه ينتفي، فمجرد الاحتمال يَنْفِي اليقين، وهناك من يقول: القطع عندنا هنا حِسِّي والاحتمال عَقْلِيٌّ، فهما ليسا من جنسٍ واحدٍ، فلا ينتفي به اليقين، لكن لو كان الاحتمال لأمرٍ حسيٍّ، كما لو جاء باختلاف يسير يحْتَمل أنه قام بعملية تجميل، لكن هذا يَنْفِي اليقين لأنه مَنْ قابلك في الصباح.

**القول الثالث:** أن الاحتمال لا يُلْغِي اليقين إلا إذا كان مستندًا لدليل، أما الاحتمالات غير المستَنِدَة إلى أدلة فإنها لا تنفي اليقين.

..............................

تَرَتَّب على هذا الاختلاف في كون اليقين رتبةً واحدة، أو هُوَ رُتَب متعددة.

نقل المؤلف عن ابن قُدَامَةَ أَنَّ الظن درجات، وابن قُدَامَةَ ناقِلٌ عن الغزالي[1]، فيُفْهَم منه أن اليقين والقطع ليس درجات، وهذا الكلام خطأٌ، بل الصَّوَاب أن القطع والجزم درجات، وليسا على درجة واحدة؛ ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] كان عنده يقين قبل ذلك، ولكنه أراد زيادة اليقين.

وقال الله جل وعلا: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۝٢ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٤ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ١ - ٧].

فعندنا مَرَاتِب: عِلْم يقين، ثم فوقه عين اليقين، وفوقه حَقُّ اليقين،

---

(١) قال ابن قُدَامَةَ: "فأما ما للنفس سكون إليه، وتصديق به، وهي تشعر بنقيضه، أو لا تشعر، لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله، فهو يسمى ظنًّا، وله درجات في الميل إلى النقصان، والزيادة لا تحصى". روضة الناظر (١/٨٩، ٩٠).
وهو مأخوذ من قول الغزالي: "الحالة الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء، والتصديق به، وهي تشعر بنقيضه، أو لا تشعر، لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله، وهذا يسمى ظنًّا، وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى، فمن سمع من عَدْلٍ شيئًا سكنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثانٍ زادَ السكون، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة، فإن انضافت إليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوة، فإن انضافت إليه قرينة كما إذا أخبروا عن أمر مخوف، وقد اصفرت وجوههم، واضطربت أحوالهم زاد الظن، وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علمًا عند الانتهاء إلى حد التواتر". المستصفى (ص٣٨).

يأتيك عشرون رجلاً، فيخبرك كل واحد يأتي بمفرده أن البَحْرَ وَرَاء ذَلك الجَبَل، فهَذَا عِلْم يَقِين، ثم صَعِدْتَ الجبل فشاهدت البحر بعينك، فهذا عين اليقين، ثم ذهبت إلى البحر فسبَّحت فيه وأحاط بك البحر من كل جهة، أصبح هذا حَقَّ اليَقِينِ، فاليقين درجات وليس درجة واحدة؛ ولذا قال النَّبِيّ ﷺ: «**أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللهِ**»(١)، وقال ﷺ: «**لَيْسَ الخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ، إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ أَخْبَرَ مُوسَى بِمَا صَنَعَ قَوْمُهُ فِي الْعِجْلِ، فَلَمْ يُلْقِ الأَلْوَاحَ، فَلَمَّا عَايَنَ مَا صَنَعُوا، أَلْقَى الأَلْوَاحَ فَانْكَسَرَتْ**»(٢)، وهناك نصوص كثيرة تَدُلُّ على أن اليقين ليس على درجةٍ واحدة، لا كما ذكر المُؤَلِّفُ في التَّعْرِيف - أو الحَدِّ - الذي ذَكَرَهُ لليقين.

وكذلك الظَّنُّ ليس درجةً واحدة؛ وإنما درجات.

وقولهم: إن اليقين على درجة واحدة سببه عقدي، فقد قالوا: إن الله عَزَّ وَجَلَّ مُتَّصِف بصفة العلم، وَعِلْمُ الله قديم ليس منه شيء حادث، فَلَزِمَ مِنْهُ أن يكون علمه على درجة واحدة.

قلنا لهم: هذه الضرورة التي نجدها في أنفسنا فعلمنا أنه يزداد يَقِينُنَا شيئًا بَعْد شيء.

قالوا: هذا زِيَادة في المعلومات وليست زيادة في العلم.

ومِنْ هَذَا المنطلق نَفَوْا زِيَادَةَ الإيمان؛ مَعَ ثبوت كون الإيمان يزيد

(١) أخرجه البخاري (٢٠).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده ١/ ٢٧١ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

........................................................

بِنُصُوص كثيرة.

بَعْضُ هؤلاء اعتُرِض عليه، قيل: الظن مثل اليقين، كلاهما صفات للنفس، فالتزم ذلك، وقال: الظَّن أيضًا على رتبة واحدة، ورتب عَلَيْهِ أنه لا يوجد تَرْجِيح في الشريعة؛ لأن الظنون لا تتفاوت، وهذا وَقَع في إشكالات كبيرة.

**ومدارك اليقين خمسةٌ:**

الأوَّل: (الأوَّليَّات) وهي العقليَّات المحضة الَّتي قضى العقل بمجرَّده بها من غير استعانةٍ بحسٍّ وتخيُّلٍ، كعلم الإنسان بوجود نفسه، وأنَّ القديم ليس بحادثٍ، واستحالة اجتماع الضِّدَّين.

الثَّاني: (المشاهدات الباطنة)، كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وسائر أحواله الباطنة الَّتي يدركها من ليست له الحواسُّ الخمس، فليست حسِّيَّةً ولا هي عقليَّةً إذ تدركها البهيمة، والأوَّليَّات لا تكون للبهائم.

---

* **قولُه: ومدارك اليقين خمسةٌ:** المدارك، أي: الأدلة التي يُمْكِن تَحْصِيل القَطْع واليَقِين بها خمسة(١):

**الأول: (الأوَّليَّات):** وهي التي يصدقها العقل بِمُجَرَّد تَصَورِهَا، ومِنْ أمْثِلَة ذلك: أن نَعْرِفَ أَنَّ نِصْفَ الإنسان أقْصَر مِنْ كُله، فهذا يُعْرف بدون برهان، أو دليل، هذا يسمى بَدَهِيَّات، أو ضَرُورِيَّات، أو أوَّلِيَّات.

**الثاني: (المشاهدات الباطنة):** مَا يُدْرِكُه الإنسان بِشُعُورِهِ الباطن وهي الوجدانيات، ومن أمثلة ذلك: إِدْرَاكه للألم، وإدراكه للجُوع، وهَذِهِ المشاهدات الباطنة قد يَقَع فيها غلط لكنه نادر.

---

(١) وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على حصر مدارك اليقين في هذه الأمور الخمس. انظر: كلامه في الرد على المنطقيين (ص٣٨٤، ٣٨٥) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٤٣ - ٢٤٦).

**الثَّالث: (المحسَّات الظَّاهرة)، وهي المدركة بالحواسِّ الخمس، وهي البصر والسَّمع والشَّمُّ والذَّوق واللَّمس، فالمدرك بواحدٍ منها يقينيٌّ كقولنا: الثَّلج أبيض، والقمر مستديرٌ، وهذا واضحٌ، لكن يتطرَّق الغلط إليها لعارضٍ، كتطرُّق الغلط إلى الإبصار لبعدٍ أو قربٍ مفرطٍ أو ضعفٍ في العين أو خفاءٍ في المرئيِّ، ولذلك يرى الظِّلُّ ساكنًا وهو متحرِّكٌ.**

**الرَّابع: (التَّجريبيَّات)، ويعبَّر عنها باطِّراد العادات، ككون النَّار محرقةً، والخبز مشبعًا والماء مرويًّا، والخمر مسكرًا والحجر هاويًا، فهي يقينيَّةٌ عند من جرَّبها وليست محسَّةً؛ لأنَّ الحسَّ شاهد حجرًا يهوي بعينه، أمَّا أنَّ كلَّ حجرٍ هاوٍ فقضيَّةٌ عامَّةٌ لم يشاهدها، وليس للحسِّ إلا قضيَّةٌ في عينٍ.**

---

**الثالث: (المُحسوسات الظاهِرَة)**، وهي ما يُدْرَك بِوَاسِطَة الحواس الخمس، وهي يَقِينِيَّة، لكن قد يأتي الغَلَطُ لأمر عارِض[1]، ومِنْ أمثلة ذلك أنك تشاهد السراب تظنه ماءً، وتُشَاهِد العمود، أو الخشب في الماء تظنه مُنْكَسِرًا، ومن هذا أننا نَرَى الظِّلَّ نَظُنه ساكنًا، وهو في حقيقة الأمر مُتَحَرِّك.

**الرابع: (التَّجْرِيبِيَّات)**، وهذه يدخل فيها نوع قِيَاس، قياس شيء على شيء، هذه النار مُحْرِقة، عرفنا أنها محرقة لأنها أحْرَقَت الورق، فهي إذًا تُحْرِقُ الثِّيَابَ؛ لأن الثياب لها خَاصِّيَّة مثل الورق، وكذلك تُحْرِق الخشب، فقد أحرقت خشبًا من قبل فعرفنا أنها تُحْرِق كل خشب، فهذا تجريبي، ومنه ما هو يقيني، وما هو ظَنِّي، والناس يطبقونه في حياتهم، والطب والعلاج كله مبنيٌّ على هذا النوع.

---

(١) كتطرق الغلط إلى الإبصار لبعد، أو قرب مفرط، أو ضعف في العين، وخفاء في المرئي. انظر: روضة الناظر (١/ ٩١).

الخامس: (المتواترات) كالعلم بوجود مكَّة وبغداد، وليس بمحسوسٍ، إنَّما الحسُّ أن يسمع، وأمَّا صدق المخبر فذلك إلى العقل.

فهذه الخمسة مدارك اليقين، فأمَّا ما يتوهَّم أنَّه منها وليس منها: فالوهميَّات، والمشهورات وهي آراء محمودةٌ توجب التَّصديق بها، إمَّا بشهادة الكلِّ أو الأكثر أو جماهير الأفاضل؛ كقولك: الكذب قبيحٌ، وكفران المنعم وإيلام البريء قبيحٌ، وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسنٌ.

---

**الخامس: (المُتَواتِرات)**، وهُوَ خَبَرُ جَماعَة يَسْتَحِيل تَوَاطُؤُهم على الكذب، وأسندوه إلى محسوس، كالعلم بوجود بلد اسمه الصين رغم عدم السفر إليها من قبل، لكن خبر وجودها تواتر، واستند المخبر إلى محسوس، وتواتر صدقه وتيقنا منه ليس بالحس وإنما بالعَقْل.

* **قولُه: فأما ما يُتَوَهم**: هناك أشياء يتوهم بأنها تحصِّل اليقين وهي لا تحصله، ومنها **(الوهميات)**: وهي التي تقع في وَهْمِ الإنسان ولا حقيقة لها في الخارج، ومن ذلك أن ترَى شَخْصًا ظهره طويل مرتفع فتظن أنه طويل، فلما قام، تبين أنه قصير؛ لأن قدميه قصيرتان، هذا وهم، نشأ من التصور الخطأ، حيث جعلت هناك تلازمًا بين طول الظهر وطول القدمين؛ لأنه يَلْزَم من طول الظهر طول القدمين، لكن الأمر ليس كذلك، فليس بينهما تلازم.

* **قولُه: والمَشْهُورَات، وهي آراء مَحْمُودَة تُوجِبُ التَّصْدِيقَ بِهَا**: يعني اشتهرت عند الناس وانتشرت؛ ولذلك يصعب التَّكْذِيب بها، ولكنها ليست مِنْ مَدَارِكِ اليقين عند المؤلف، ومَثَّلَ لهَا بِـ **(الْكَذِب قبيح)** وهذا المثال مَبْنِي على مَسْأَلَة التَّحْسِين والتَّقْبِيح العَقْلِي، وقد تبع المؤلِّف مَن نُقل عنه ذلك المثال وهو

..........................................................

الغزالي، الذي يَتَبَنَّى مَذْهَبَ الأَشَاعِرَة بما فيه من مسألة التَّحْسِين والتقبيح، فهو يقول بأن كون الكذب قبيحًا إِنَّمَا عَرَفْنَاهُ مِن اشتهاره بين الناس، وليس لِقِيَامِ الدليل عليه، وتَقْبِيح إيذاء الآخرين لم نَعْرِفْ قُبْحَهُ بِدَلِيلٍ يقيني، وإنما اشْتُهِرَ عند الناس فصَدَّقْنَا به وإلا فهو ليس بقبيح، وهذا إنما يقوله بناءً على رأيهم في التحسين والتقبيح العقلي، فالأَشَاعِرَة يَرَوْنَ أنه ليس للأفعال صفات تُثْبِت حسنها وقُبْحَها لذاتها، وإنَّما هذا في الأوهام، وليس للأفعال صفات ذاتية تثبت حسنها وقبحها.

وهذا القَوْل خطأ، يدُلُّ على خطئه نصوص كثيرة؛ فإن الله عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [يونس: ١٣] فقد كان فعلهم ظلمًا قبل وُجُود بعثة الرُّسُل، وعلى قولهم: لا يَكُون الفِعْل ظُلْمًا حتى يأتي الشرع؛ ولذلك قَالَ الله عز وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤]، يقولون: أُحِلَّ لكم ما أُحِلَّ لكم، هذا تناقض! ومن هنا نعلم خطأ حَصْر مَدَارِك اليقين في هذه الأمور الخمسة، فهناك طرق نُحَصِّل بها اليقين غير هذه الخمسة، منها مثلاً خَبَرُ الله تعالى، إذ نُحَصِّلُ بِهِ اليَقِين ولَيْسَ مِنَ تلك المدارك الخمسة، وقد يكون هناك قَرَائن تَقْتَرِن بالقَضِيَّة والخبر، فنستفيد منها اليقين، إلى غير ذلك، فهناك طرق كثيرة.

**فصلٌ:**

وإذا استدللت بالعلَّة على المعلول فهو برهان علّـةٍ، كـ(الاستدلال بالغيم الرَّطب على المطر).

وإن استدللت بالمعلول على العلَّة أو بأحد المعلولين على الآخر فهو برهان دلالةٍ، كـ(الاستدلال بالمطر على الغيم).

وبأحد المعلولين على الآخر، كقولنا: (كلّ من صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره، والذِّمِّيّ يصحُّ طلاقه فيصحُّ ظهاره)، فإنَّ إحدى النَّتيجتين تدلّ على الأخرى بواسطة العلَّة، فإنَّها تلازم علَّتها والأخرى تلازم علَّتها، وملازم الملازم ملازمٌ.

---

**أنواع البرهان:**

هذا الفصل يتكلم عن أنواع البرهان، ويقول بأنه ينقسم إلى أربعة أنواع:

**النوع الأول: بُرْهَان علة:** وهو أن تَسْتَدِلَّ بالسَّبب على الأثر، هذه نار مثلاً، ومن أَثَرِ النَّار أن تُحْرِق ما أُلْقِيَ فيها، هذا يسمى برهان علة، وهو الاستدلال بالسبب على الأثر.

**النوع الثاني: بُرْهَان دَلالة:** وهو أن تَسْتَدِلَّ بالأثر على السبب، أو على المُؤَثِّر. مثال ذلك: أن ترى الدخان، فتعرف أن تحته نارًا، هذا يُسَمَّى بُرْهَان دلالة، ومِنْ أَمْثِلَتِهِ أن تَسْتَدِلَّ بالكون على الخالق جلَّ وعلا، هذا برهان دلالة، فقد استدللت بالأثر على المؤثِرِ.

**النوع الثالث: برهان تلازم:** ومِنْ أنْوَاعه: أَنْ يَكُونَ السبب له أثرانِ،

**فأمَّا الاستدلال بالاستقراء فهو عبارةٌ عن تصفُّح أمورٍ جزئيَّةٍ ليحكم بحكمها على مثلها،........................**

---

فإذا وُجِدَ أحدهما وُجِدَ الآخر.

مثال ذلك: تقول: جَازَ له الوطء في النكاح فَوَجَبَتْ عليه النفقة، فالوطء والنفقة أثران لِعَقْدِ النكاح، فإذا وُجِدَ أحد الأثرين وُجِدَ الآخر، وهذا يُسَمَّى برهان تلازم.

**النوع الرابع: الاستقراء:** وهو تَصَفُّح الجزئيَّاتِ غَيْر محل النزاع، واستخراج قضية عامة منه.

مثال ذلك: أن ترى مجموعة من الأشخاص، كل واحد منهم عليه ثوب، فاستنتجتَ من ذلك، فقلتَ: كُلُّ مَنْ حَضَرَ عليه ثوب، فهَذَا يسمى استقراء[1].

**والاستقراء على نوعين:**

**الأول:** استقراء كامل تام، بأن يكون استقراء لجميع الجزئيات، وهذا هو القياس القطعي المنطقي المفيد للقطع عند الأكثرين.

قال صفي الدين الهندي: وهو حُجة بلا خلاف، ومثاله: كُلُّ صَلاةٍ فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ مَفْرُوضَةً أَوْ نَافِلَةً، وَأَيُّهُمَا كَانَ فَلابُدَّ وَأَنْ تَكُونَ مَعَ الطَّهَارَةِ، فَكُلُّ صَلاةٍ لابُدَّ وَأَنْ تَكُونَ مَعَ طَهَارَةٍ، وَهُوَ يُفِيدُ الْقَطْعَ؛ لأَنَّ الْحُكْمَ إِذَا ثَبَتَ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ شَيْءٍ عَلَى التَّفْصِيلِ فَهُوَ لا مَحَالَةَ ثَابِتٌ لِكُلِّ أَفْرَادِهِ عَلَى

---

(١) الاستقراء نوع من أنواع الاستدلال، وليس من أنواع البرهان، فقد جعله ابن قُدَامَةَ في الروضة فصلًا مستقلًا، وتبعه البعلي في تلخيصه.

فهذا يصلح للظَّنِّيَّات دون القطعيَّات، فإنَّ حكمه بأنَّ كلَّ فرضٍ لا يؤدَّى على الرَّاحلة يمنعه الخصم، والله أعلم.

---

الإِجْمَالِ[١].

**والثاني من أنواع الاستقراء:** اسْتِقْرَاء ناقص لا يستوعب جميع الجزئيات، وهو إِثْبَاتُ الْحُكْمِ فِي كُلِّيٍّ لِثُبُوتِهِ فِي أَكْثَرِ جُزْئِيَّاتِهِ مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجٍ إِلَى جَامِعٍ، وَهُوَ المسَمَّى فِي اصْطِلاحِ الْفُقَهَاءِ بِـ(الأَعَمِّ الأَغْلَبِ)، وَهَذَا النَّوْعُ اخْتُلِفَ فِيهِ، وَالأَصَحُّ أَنَّهُ يُفِيدُ الظَّنَّ الْغَالِبَ، وَلا يُفِيدُ الْقَطْعَ.

مثال ذلك أن تقول: كل مَنْ سمع الدرس في المسجد فهِمه، وتقرير ذلك بِنَاءً على استقراء أحْوَال من بالمسجد من طلاب العلم، لكن هناك أشخاصًا في الخارج سمعوا الدرس ولم يفهموه، فهذا استقراءٌ ناقص.

وقد ذكر المُؤَلِّفُ أن الاستقراء دليل ظني، يَصْلُحُ للظَّنِّيَّاتِ دون القطعيات، والصواب أن الاستقراء التام قَطْعِيّ، فإنِ استقرأت جميع الأفراد، هذا استقراء قَطعيٌّ، أمَّا الاستقراء الناقص فهذا دليل ظني.

* **قولُه: كقولِنا في الوتر:** اخْتَلَف الفقهاء في صلاة الوتر هل هي واجبة، أو مستحبة؟ فالجُمْهورُ يقولون: مُسْتَحَبَّة[٢]، والحَنَفِيَّة يقولون:

---

(١) قال صفي الدين الهندي عن الاستقراء الناقص: "وهذا النوع اختُلف فيه، والأظهر أنه يفيد الظن الغالب، فوجب أن يكون حجة؛ لما تقدم من الدلالة على أن العمل بالظن واجب". دراية نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٤٠٥٠).

(٢) ذهب جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة إلى أن الوتر سنة مؤكدة. انظر: شرح مختصر خليل (٢/ ١٣، ١٢) المجموع (٤/١٩) المغني (٢/ ١١٧ - ١١٨).

.............................

واجبة[1].

من أدلة الجمهور قالوا: الوتر صلاه النبيُّ ﷺ على الرَّاحِلَة[2]، ومَا يُصَلَّى على الرَّاحِلَة فهو مستحب وليس بفرض، بدلالة الاستقراء، فإننا اسْتَقْرَأنا بقية الصلوات، فَوَجْدَنا أن الصلوات المكتوبة لا تُصَلَّى على الراحلة، ثم وَجَدْنَا الفرائض كقضاء الفائتة وَصَلاة النذر المنذورة، وصلاة الأداء، لا تُؤَدَّى على الراحلة، بينما صلاة التطوع تُؤَدَّى على الراحلة، فهذا ليس استقراءً تامًّا، بل هو استقراء لأكثر الجُزْئِيَّات، وبالتالي لا يكون قطعيًا، وإنما يكون ظنيًّا.

ففي حال المطر الشديد إذا كان الإنسان راكبًا على الرَّاحِلَة جَازَ له أن يُصَلِّيَ الفريضة عَلَى الراحلة، وإذا خَشِيَ الرَّاكِبُ على سيارته وخَشِيَ فَوَاتَ الوقت ولم يَتَمَكَّنْ من الوقوف جاز له أن يُصَلِّيَ فيها، وكذلك إن لم يتمكن من الصلاة واقفًا في الطائرة جاز له الصلاة في مكانه، فهنا أجَزْنَا جميعًا أداء الصلاة المفروضة على الرَّاحِلَة.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع(١/ ٢٧٠) حاشية ابن عابدين (٢ /٤).

(٢) أخرج البخاري (٩٩٩) ومسلم (٧٠٠).عن سعيد بن يسار، أنه قال: كنت أسير مع ابن عمر بطريق مكة، قال سعيد: فلما خشيت الصبح نزلت، فأوترت، ثم أدركته، فقال لي ابن عمر: أين كنت؟ فقلت له: خشيت الفجر، فنزلت فأوترت، فقال عبد الله: أليس لك في رسول الله ﷺ أسوة، فقلت: بلى، والله. قال: «إن رسول الله ﷺ كان يوتر على البعير».

وأخرج البخاري (٤٠٠)، من حديث جابر ﷺ قال: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي عَلَى رَاحِلَتِهِ، حَيْثُ تَوَجَّهَتْ فَإِذَا أَرَادَ الفَرِيضَةَ نَزَلَ فَاسْتَقْبَلَ القِبْلَةَ».

## باب أحكام المكلَّفين:

لما انتهى المؤلف رحمه الله من الكلام عن المقدمة المَنْطِقية التي يَتَيَسَّر بها فهم بعض المصطلحات التي يستخدمها كَثِير من علماء الشريعة في مؤلفاتهم في الأصول وغير الأصول، تكلم المؤلف عن مَقَاصد هذا العلم، والعلماء يقسمون هذا العلم إلى أَرْبَعَةِ أقسام:

**القسم الأول:** ما يتعلق بالتصور الكلي للأحكام الشَّرْعِيَّة.

**القسم الثاني:** ما يتعلق بالأدلة الشَّرْعِيَّة.

**القسم الثالث:** ما يتعلق بقواعد الاستنباط.

**القسم الرابع:** الاجتهاد والتقليد.

### القسم الأول: تَصَوُّر الأَحْكَام الشَّرْعِيَّة.

المُرَاد بالأحكام الشَّرْعِيَّة: الخِطَابُ الشرعي الذي يَتَوَجَّه إلى المُكَلَّفِين بالطَّلَب، أو التخيير، أو بربط ذلك بِأَمْر مِنَ الأمور.

ومِنْ هُنَا نَعْلَم أنَّ خطاب الشارع ينقسم إلى قسمين: أحكام تكليفية، وأحكام وَضْعِيَّة، والمراد بالأحكام التكليفيَّة: ما يتوجه بالحكم مباشرة على الفعل، أمَّا الأحكام الوضعية فالمراد بها: وصف الحكم التكليفيِّ بِوَصْف، أو ربطه بوصف، ومن أمثلةِ ذلك: أن الشارع أَوْجَبَ صَلاةَ الظُّهْر عِنْدَ زَوَالِ الشمس؛ لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، هنا حكمان: أولهما في قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فهذا طلب مباشر لأداء فعل من الأفعال هو صلاة الظهر، والحكم الثاني الذي في هذا الكلام: رَبْط وجوب صلاة الظهر بِزَوَالِ الشَّمْس، فهذا الربط نسميه حكمًا وضعيًا، ومعنى

..................................

الوضع: الجعل والربط.

**والحكم التكليفي:** هو خطابُ الشارع المُتعَلِّقُ بأفعال المُكَلَّفِينَ بالاقتضاءِ، أو التخييرِ.

**وخِطَابُ الشَّارِعِ:** يَدْخُلُ فِيهِ الكتاب والسُّنَّة والأدلة الشَّرْعِيَّة المتعلِّقةُ بأفعال المكلَّفِين؛ لأن مَنْ لَيسَ مُكَلَّفا لا يُطْلَب منه شيء، فالمجنون لا يُطْلَبُ مِنْهُ فِعْل، والبهيمة لا يطلب منها فعل، وغير البالغ لا يطلب منه فعل، إنما يُطْلَب من المكلفين، والمراد بالمكلف: العَاقِل البالغ.

ونلاحظ هنا أن الأصوليين يجعلون ذات الخطاب - الآية القرآنية، أو الحديث النبوي - هو الحكم الشرعي، فقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨] هو الحكم الشرعي، بينما يقول الفقهاء: الحكم الشرعي هو أثر الخطاب. فالحكم الشرعي عند الأصوليين هو الوجوب، أو الإيجاب، بينَما عند الفقهاء: الحكم هو الأثر، ومِنْ ثَمَّ قيل: الحكم هو الواجب. فَلِكُلٍّ منهجه ومصطلحاته، والذي تدلُّ عليه النصوص موافقة مصطلح الأصوليين، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧].

**أحكام المكلَّفين خمسةٌ: واجبٌ، ومندوبٌ، ومباحٌ، ومكروهٌ، ومحظورٌ؛ لأنَّ خطاب الشَّرع إمَّا أن يرد باقتضاء الفعل أو التَّرك أو التَّخيير، فإن اقتضى الفعل مشعرًا بعدم العقاب على التَّرك فندبٌ وإلا فإيجابٌ، وإن اقتضى التَّرك مشعرًا بعدم العقاب على الفعل فكراهةٌ وإلا فحظرٌ.**

---

**أقسام الحكم التكليفي:**

* **قولُه: أحكام المكلَّفين خمسةٌ:** الحكم التكليفي ينقسمُ إلى خمسة أقسام: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والحَظْرُ.

**وقوله: (أحكام المكلفين)**، يعني جنس الأحكام ينقسم إلى خمسة أقسام، و(**المُكَلَّفُونَ**) هُمْ العُقَلاءُ البَالِغُون.

* **قولُه: لأنَّ خِطَابَ الشَّرْعِ إمَّا أَنْ يَرِدَ بِاقْتِضَاءِ الْفِعْلِ أَوِ التَّرْكِ أَوِ التَّخْيِيرِ:** أي: أن السبب في تقسيم الحكم التكليفي إلى هذه الأقسام الخمسة هو أن خِطَابَ الشَّارِعِ المُوَجَّه إلى المكلف ينقسم إلى خطاب فيه طلب، أو تخيير، والتخيير هو الإباحة، مثل قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ**﴾ [البقرة: ١٩٨] هذا إباحة؛ لأن فيه تخييرًا، أما الخِطَاب بالطلب الذي هو الاقتضاء فينقسم إلى طلب الفعل، وطلب الترك، وطلب الفِعْل إما أن يكون طلبًا جازمًا فَيكُون وجوبًا، وإما أن يكون طلبًا غير جازم فَيكُون نَدْبًا، وطلب الترك أيضًا ينقسم إلى قسمين: طَلَب للترك جازم هو التحريم، وطلب للترك غير جازم هو الكراهة.

* **قولُه: لأن خطاب الشرع إمَّا أن يَرِدَ بِاقْتِضَاءِ الفِعْلِ:** أي: اقتضاء طلب الفعل، أو (باقتضاء الترك، أو التخيير)، فإن كان خِطَابُ الشَّارِع قد

..................................................

(اقْتَضَى الفِعْلَ مُشْعِرًا بعدم العقاب على الترك) فإنه (نَدْبٌ، وَإِلا) أي: إِنِ اقْتَضَى خطاب الشارع الفعل وهو يشعر بالعقاب على الترك فيكون (إيجابًا).

والمؤلف هنا سار على طريقة الفقهاء في أَوَّل الباب، لما قال: واجب ومندوب، ثم بعد ذلك سار على طريقة الأصوليين، فقال: فندب وإلا فإيجاب.

فإذا كان خطاب الشارع يقتضي الترك ويُشعر بعدم العقاب على الفعل فإنه يكون كراهة، أما إذا اقتضى الترك مشعرًا بالعقاب على الفعل فإنه يكون تحريمًا وحظرًا.

فجمهور الأصوليين يُقَسِّمون الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام، والحنفية يزيدون قِسْمَيْن هما: الفرض والمكروه تحريمًا؛ وذلك لأنهم يُقَسِّمُون الواجبَ إلى قسمين: واجب وفرض، ويقسمون المُحَرَّم إلى مُحَرَّم ومَكْرُوه تحْرِيمًا، بحسب الظنية والقطعية في الدليل كما سيأتي.

والواجب: ما توعّد بالعقاب على تركه، وقيل: ما يعاقب تاركه،

---

**الواجب وأقسامه:**

* **قولُه: والواجب:** والوجوب في اللغة فَسَّرَه المؤلف بأنه السُّقوط[1]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، أي: إذا ذُبِحَت الإبل وهي واقفة، سقطت جنوبها إلى الأرض.

**واصطلاحًا:** عَرَّفَهُ المؤلف بأنه: **ما تُوُعِّدَ بالعقاب على تَرْكِهِ:** أي: أنَّ مَنْ تَرَكَهُ فَإِنَّهُ مُتوعَّد بالعقاب، وقال: تُوُعِّد؛ لأنه قد يتوب فَيَعْفُو الله عنه، أو قَدْ يَعْفُو الله تعالى عنه في الآخرة ابتداءً فَلا يُعَاقَب على تَرْكِه، وقال: **(ما تُوُعِّد بالعقاب)** لإخراج المندوب والمباح؛ فإنَّهُ لا عقوبة في تركهما، وقوله: **(على تركه)** لإخراج الحرام، فإنه لا يُتَوَعَّد على تَرْكه وإنما يُتَوَعَّد على فعله.

ويلاحظ على هذا التعريف أن فيه إبهامًا؛ لأن الاسم الموصول (ما) فيه إبهام؛ ولأن التَّوَعُّدَ على العقاب نتيجةً له، فينبغي أن نعرف الشَّيْءَ بذاته لا بنتيجته؛ ولذلك عرف بعض أهل العلم الوجوب بأنه: طَلَبُ الشَّارِع الجازم للفعل.

* **قولُه: وَقِيلَ: مَا يُعَاقَبُ تَارِكُه:** هذا تعريف آخر للواجب، وفيه إشكالٌ؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ قد يَعْفُو عن التارك ابتداءً منه ورحمة منه بعبده، أو بسبب فعله لشيء من الطاعات، أو توبته.

---

(١) من معاني الوجوب في اللغة: السقوط، والوجبة: السقطة مع الهدة، ووجب، وجبة: سقط إلى الأرض، ووجب الحائط يجب، وجبًا، ووجبة: سقط. انظر: لسان العرب (١/ ٧٩٤).

وقيل: ما يذمُّ تاركه شرعًا.

وهو الفرض لاستواء حدِّهما، وهو قول الشَّافعيِّ، ............

---

* **قولُه: وقيل: ما يذمُّ تاركه شرعًا**[(١)]: هذا تعريف ثالث للواجب، زاد هنا نسبته للشَّرْع، وقَالَ: (ما يُذَمُّ)، وَلَمْ يَتَكَلَّم عن العقاب؛ لإمكانيَّةِ العَفْوِ، وكما تقدم أنَّ الأَوْلَى أن يُفَسَّرَ بالطلب الجازم من الشارع للفعل.

ومن أمثلة الواجب: صيام رمضان، والصلوات الخمس، والتمثيل بالصَّلاة مطلقًا لا يصح؛ لأن منها ما هو واجب، ومنها ما هو مَنْدُوب، ومنها ما هو حرام إذا أدَّاها على طريقة مبتدعة على خِلافِ هَدْيِ النَّبي ﷺ.

**الفرق بين الواجب والفرض:**

* **قولُه: وهو الفرض لاستواء حدِّهما**: يرى الجمهور أن الواجب هو الفَرْض لا فرق بينهما، قالوا: (لاستواء حَدِّهِمَا)، والحد هو التَّعْرِيف، أو القولُ المعرِّفِ؛ ومعنى **(لاستواء حدِّهما)** أي: أن حقيقة الواجب هي حقيقة الفرض وهو طلب الشارع الجازم للفعل، ومِنْ ثَمَّ قلنا بأن الفرض هو الواجب.

---

(١) هذا التعريف منسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. نسبه إليه الغزالي، والرازي، والقرافي، وغيرهم. قال الغزالي رحمه الله: "وقال القاضي أبو بكر رحمه الله: الأولى في حده أن يقال: "هو الذي يُذم تاركه، ويلام شرعًا بوجه ما" المستصفى (ص٥٣) وانظر المحصول للرازي (١/٩٥) نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (١/٢٣٤) ولعل هذا التعريف مأخوذ من قول الباقلاني في تعريف الواجب: "أما حد الواجب فإنه ما وجب اللوم والذم بتركه من حيث هو ترك له، أو: بأن لا يفعل على وجه ما" التقريب، والإرشاد الصغير (١/٢٩٣).

وعن أحمد الفرض آكد.

فقيل: هو اسمٌ لما يقطع بوجوبه كمذهب أبي حنيفة، وقيل: ما لا يسامح في تركه عمدًا ولا سهوًا كأركان الصَّلاة، فإنَّ الفرض في اللُّغة: التَّأثير، والوجوب: السُّقوط، فاقتضى تأكُّد الفرض شرعًا ليوافق مقتضاه لغةً.

---

* **قولُه: وعن أحمد الفرض آكد: القول الثاني:** بأن الفرض آكَد من الواجب، فبينهما فرق، والذين قالوا بأن الفرض آكد من الواجب اختلفوا في حقيقة الفرض على قولين:

**القول الأول:** أن الفرض هو ما وَرَدَ به دليل قطعي، وأما الوَاجِب فما ورد بدليل ظَنِّي، وهذا هو مَذْهَب الحَنَفية(١).

ويُمَثلون لذلك بقولهم: الصلوات الخمس فرض؛ لأنها قد ثبتت في القرآن في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، وبالسُّنَّة المتواترة، بخلاف مثلاً إعفاء اللحية، فقد قالوا: هذا واجب وليس بفرض؛ لأن دليلَه ليس قطعيًّا، وليس معنى هذا التفريق أنه يجُوز مخالفة الواجب، فمُخَالِف الواجب آثم، كما أن مخالف الفرض آثم، لكن منكر الفرض عندنا يَكْفُر؛ لأنَّ دليله قطعي، بِخِلاف منكر الواجب، فإنَّه لا يكفر بذلك؛ لأن دليله ظني، واستدل الحنفية على التفريق بين الفرض والواجب بالمعنى اللغوي، فإن الفرض في اللغة آكَدُ مِنَ الواجِبِ، فإن الفرض يَقْتَضِي التأكيدَ؛ ولذلك يقال: فَرَضتُ القوسَ، أي: جزؤه الذي

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٠) أصول البزدوي (ص١٣٦) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢/ ٣٠٠) التقرير والتحبير لابن أمير حاج (٢/ ٨٠).

..............................

يُؤَثر فيه[(١)]، بخلاف الوجوب فإن معناه السقوط ومنه قولُه تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت[(٢)]. قالوا: فإذا كان بينهما فرق في اللغة اقتضى أن يكون بينهما فرق في الاصطلاح الشرعي.

وهذا القول، أو هذا الاستدلال لا يَصِحُّ؛ لأن وجود الفرق في اللغة لا يَقْتَضِي وجود الفرق في الاصطلاح الشرعي، وكَثِير من أهل العلم قالوا: إن هذا الخلاف لفظيٌّ لا يترتب عليه ثمرة؛ لأنَّ الجمهورَ يُقَسِّمُون الواجب إلى واجب قطعي وواجب ظني، ولا يجعلون الواجبات على مَرْتَبة واحدة، وبالتَّالي هم يقولون بمثل قول الحنفية في هذه المسألة، فالخلافُ إنما هو في الألفاظ[(٣)].

---

(١) انظر: لسان العرب (١/ ٧٩٣، ٧/ ٢٠٢).

(٢) انظر: لسان العرب (١/ ٧٩٣، ٧٩٤) تاج العروس (٤/ ٣٣٥).

(٣) القول بأن الخلاف لفظي في ذلك هو قول أكثر الأصوليين كالغزالي، والرازي، والآمدي، وابن قدامَةَ، والطوفي، وابن السبكي، وغيرهم. انظر: المستصفى (ص٢٣) المحصول (١/ ٩٨) الإحكام للآمدي (١/ ٩٩) روضة الناظر (١/ ١٠٥) شرح مختصر الروضة للطوفي (١/ ٢٦٥، ٢٧٦) جمع الجوامع (ص١٤).

وذهب آخرون إلى أن الخلاف معنوي، مثل السمرقندي، ونسبه ابن النجار إلى القاضي أبي يعلى، وإلى الحلواني. انظر: ميزان الأصول للسمرقندي (ص٢٩) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (١/ ٣٥٣).

ويترتب على أن الخلاف معنوي أحكام عقدية، وأصولية، وفقهية، فمن المسائل العقدية: من ترك الفرض جاحدًا وجوبه كفر، ومن تركه متأولاً فهو فاسق. أما الواجب فلا يكفر جاحده، ولا يحكم بفسق تاركه إذا كان متأولاً، ومن المسائل الأصولية: مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ، أو لا؟ ومن المسائل الفقهية مثلاً مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة، وتكبيرة الإحرام، والتسليم من الصلاة، وغيرها.

**ولا خلاف في انقسام الواجب إلى مقطوعٍ ومظنونٍ ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى.**

---

وهناك مَنْ فَرَّقَ بين الفرض والواجب؛ لأن الفرض ما لا يَسْقُطُ بالسَّهْو، بخلاف الواجب فإنه يسقط بالسهو.

مثال ذلك: للصلاة أركان كالركوع والسجود، من تركها عَمْدًا، أو سَهْوًا بَطَلَتْ صَلاتُه، ولها وَاجِبَات كالتكبير، مَنْ تَرَكَهُ عَمْدًا بطَلَتْ صلاته، ومن تركه سهوًا لم تبطل صلاته، فالأول يُسَمَّى عندهم فَرْضًا بخلاف الثاني فإنه يُسمى واجبًا، وبذلك يتبين أن مَنْ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ الفرض والواجب قَسَّمَ الواجب إلى أقسام وجَعَلَه على مراتب، فالخلاف عائد إلى الخلاف في الاصطلاحات، و لا مَشاحة في الاصطلاح.

**انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون:**

*** قولُه: ولا خلاف في انقسام الواجب عند الجمهور إلى مقطوع ومَظنون:** الواجب ينقسم باعتبارات متعددة، منها باعْتِبَار تَعْيِينِه أو عدم تعيينه، وهو ما يسمى عند الأصوليين بالواجب المخيَّر والواجب المعيَّن، وبيانه أن الواجب إما أن يكون له أفراد، أو ليس له أفراد، فإن لم يكن له أفراد متعددة فهو الواجب المعين، ومثاله: وجوب الصلاة والحج مثلاً، فالامتثال لهذا الواجب يحدث بأدائه بالشروط والأركان.

**والواجب ينقسم إلى (معيَّنٍ) وإلى (مبهمٍ في أقسامٍ محصورةٍ) كإحدى خصال الكفَّارة، فسمِّي واجبًا مخيَّرًا، ..........................**

---

وأما إن كان الواجب له أفراد متعددة، فهذا له حالان:

**الأولى:** أن يطلب الشرع من المكلف أن يختار فردًا من الأفراد ولا يجوز له الجمع بينها بحال، كما إذا خلا منصب الإمامة العظمى من الإمام، وهناك عدد من الرجال يصلح كل منهم لتولي الخلافة، فهنا يجبُ اختيار واحد منهم، ولا يجوز جعلهم جميعًا أئمة وخلفاء في نفس الوقت، ومثله: لو تقدم للمرأة أكثر من كفء لنكاحها، فإنه يجب عليها أن تختار واحدًا، ولا يجوز لها أن تتزوج بأكثر من رجل، وهذه الحالة يؤول حكمها إلى الواجب المعين لا المخَير على الرغم من تعدد الأفراد.

**والحال الثانية:** أن يكون للواجب أفراد، وهنا يجوِّز الشرعُ للمكلف أحد هذه الأفراد جميعًا، كخصال الكفارة في كفارة اليمين.

**فالواجب ينقسم إلى قسمين:**

**الأول:** واجب مُعَين لا يجزئ غيره عنه.

ومثال ذلك: الصلوات المفروضة الخمس، ليس لها بدَل، ولا يقوم غيرها مقامها.

**الثاني:** واجب مُخَيَّر، بحيث يكون للعبد الاختيار بين عدد من الأفعال، فإذا فَعَلَ أحد هذه الأفعال أجزأه وبرئت ذمته، ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] خير بين صيام ثلاثة أيام، أَوْ صَدَقَةٍ بإطعام ستة مسكين، أَوْ نُسُكٍ يِذْبَحِ شَاةٍ فِي مَكَّةَ لِمَسَاكِينِهَا.

**وأنكرته المعتزلة لمنافاته الوجوب، ولنا جوازه عقلاً ووقوعه شرعًا؛ أمَّا العقل فإنَّه لو فرض لم يكن محالاً، وأمَّا الشَّرع فخصال الكفَّارة،**

---

ومع اتفاق الأصوليين على أن الامتثال يتحقَّقُ بفعلِ أيٍّ خصلة من خصال الواجب وأن التكليف يسقط بفعلها إلا أنهم اختلفوا في متعلق الوجوب، هل هو فرد مبهم غير معين، أو معين عند الله تعالى غير معين لنا؟ أيٌّ هذه الأمور الثلاثة هو الواجب؟

والراجح: أن الواجب أحَدُها لا على التعيين، بل على التخيير، فهذا يُسَمَّى واجبًا مُخَيَّرًا.

والقول بِتَقْسِيمِ الوَاجِب إلى معين ومُبْهَم هو قول جماهير أهل العلم، وأنكرته المعتزلة.

* **قوله: إلى مبهم في أقسام محصورة**: لأن هناك واجبات لا تَنْحَصِر في أقسام مَحْصُورَة.

مثال ذلك: تزويج الكفء، إذ يجب على الوليِّ أن يزوج موليته بالكُفء، فلو كان عنده عشرة أكفاء قد تساووا في الرُّتْبَة، فحينئذٍ يُخَيِّر بينهم، وهذا التخيير لا يدخل في هذا القسم؛ لأن الإبهام هنا ليس في أقسام محصورة.

واستدل الجمهور على تقسيم الواجبات إلى واجبات معينة وواجبات مُخَيَّرَة، بأدلة:

**الدليل الأول**: الدليل العقلي؛ فإنه لا يوجد مَانِع من إيجاب واجب مخير، وقد استدلوا بالعقل هنا؛ لأن المعتزلة الذين أنكروا الواجب المخير يقولون بالتحسين والتقبيح العقلي.

**الدليل الثاني**: ثُبوت واجبات مخيرة في الشرع، مثل: خِصَال الكفارة.

**بل إعتاق الرَّقبة بالإضافة إلى إعتاق العبيد، وتزويج المرأة إلى أحد الكفأين، وعقد الإمامة لأحد الصَّالحين لها، وأجمعت الأمَّة أنَّ جميع خصال الكفَّارة غير واجبٍ.**

---

* **قولُه: بل إعتاق الرقبة بالإضافة على إعتاق العبيد**: يعني في كَفَّارَةِ اليَمِينِ خُيِّرَ بَيْنَ إِطْعَامِ عشرة مساكين، وبين كسوتهم، وبين إعتاق رقبة، وهنا وُجِدَتْ وَاجِبَات يخيَّر الإنسان بينها.

**الدليل الثالث**: القياس، فَفِي الشريعة واجبات في أقسام غير محصورة، فإذا جاز ذلك في الأقسام غير المحصورة، جاز في الأقسام المحْصُورة مِنْ بَابٍ أوْلَى، ومن أمثلة ذلك في قوله عز وجل: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] فالْمُكَفِّر مُخَير بين إطعام هؤلاء العشرة، أو أولئك العشرة، أو عشرة غيرهم، فهنا تخيير، وهكذا الرقبة في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] فإذا كان عنده مائة مملوك فهو مخير في إعتاق أحدهم في كفارة اليمين، فجواز التخيير في الأقسام غير المحصورة يَدُلُّ على جَوَازِهِ في الأقسام المحْصُورة.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ أيضًا: (**تزويج المرأة من أحد الكُفْأين**)، فإن الولي مخير بينهما.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: (**عَقْدُ الإِمَامَة لأحد الصالحين لها**)، سواء الإمامة العظمى، أو إمامة الصلاة، فهنا وُجِدَ وَاجِب مُخَيَّر.

**الدليل الرابع**: دليل الإجماع، فالإجماع بيننا وبين المخالفين لنا أنه لا يتعين على الإنسان أن يفعل جميع الخصال[1]، وإِنَّمَا يكفيه خصلة واحدة،

---

(١) انظر: المستصفى (ص٥٤) روضة الناظر (١/ ١٠٦).

**فإن قيل: إن تساوت الخصال فينبغي أن يجمع الجميع تسويةً بين المتساويات، وإن تميَّز بعضها بوصفٍ فينبغي أن يجب عينًا.**

---

وهو ما يعرف بتحقق الامتثال بخصلة واحدة، وهو ثابت عند الجميع، أي من يقولون بالواجب المخير وبين من ينكرونه.

**والقول الثاني في هذه المسألة:** أنه لا يوجد واجب مخير في الشريعة، وهو قول المعتزلة(١)، واسْتَدلوا بِعَدَد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أنَّ التَّخْيير ينافي الوجوب؛ لأن من مقتضى الإيجاب تعيُّنَ الفعل على المكلف، فإذا كان هناك تَخْيير فقد نَافَى الوجوب.

ويُجَابُ عَنْ هَذا بأنَّه لا يُوجَدُ مَانِع مِنْ وُجُود التَّخْيير مع الإيجاب، بحيث يجب على الإنسان إحدى خصلتين إذا فعل إحداهما أجْزَأته وبرئت ذمته.

**الدليل الثاني:** قالوا: لا يخلو الحال؛ إما أن تكون الخِصَال متساوية تُحَقق المصلحة، فحينئذٍ يجب أن تكون جميع الخصال واجبة، وإما أن تكون الخصال متفاوتة في تحقيق المصلحة، فحينئذ يجب الأعلى منها، فإِنْ كَانت إحدى هذه الخصال أصْلَحَ تَعَين على الله أن يوجبها(٢) وهذا الدليل مَبْنِيٌّ على مذهب المعتزلة في إيجاب الأصلح على الله.

---

(١) وقد نص على ذلك القاضي عبد الجبار. انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار (١٧/ ١٢٣) وعزاه أبو الحسين البصري المعتزلي إلى أبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم الجبائي. انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (١/ ٧٩) وكذلك نقله كثير من الأصوليين عن أبي علي، وأبي هاشم. انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٠٠) نهاية الوصول للأرموي الهندي (٢/ ٥٢٤) شرح مختصر الروضة (١/ ٢٨٠).

(٢) انظر: في استدلالات المعتزلة على هذا القول: المعتمد في أصول الفقه (١/ ٧٩ - ٨٨).

**فالجواب: أنَّ الله يخصُّ من المتساويات واحدًا بالإيجاب وله أن يوجب غير معيَّنٍ ليسهل الامتثال على المكلَّف، ولأنَّ التَّساوي يمنع التَّعيين، وحصول الغرض بواحدٍ يمنع إيجاب الزَّائد. لا يقال: ما يختاره المكلَّف معيَّنٌ عند الله تعالى؛ ..............................**

---

وقد أجاب المؤلف عن هذا الدليل بعدد من الأجوبة:

**الأوَّل: (أن لله تعالى أن يخصَّ من الْمُتَسَاوِيَاتِ واحدًا بالإيجاب)**، بمعنى أن الأمر عائد إلى الله عَزَّ وَجَلَّ يوجب ما يشاء، فقد يوجب الشيء عينًا وقد يُوجب التخيير بين خصال محصورة.

**الثاني:** أن في إيجاب إحدى الخصال حكمة للشارع، ومن تلك الحكمة: **(تَسهيل الامتثال على المكلف)**.

**الثالث:** أن المصلحة قد تَتحَقَّق بكل واحد مِنْ هذه الخِصَالِ على سبيل الانفراد، فالشارع قصد مصلحة، وهذه المصلحة قد تتحقق بكل واحدة من الخصال على سبيل الانفراد، ومن ثم إيجاب الجميع زيادة على تحقيق المصلحة؛ لأن المصلحة تتحقق بإحدى هذه الخصال، فإذا أوجب واحدة تحققت المصلحة، ومن ثَمَّ **(فحصول الغرض بواحدٍ يمنع إيجاب الزَّائد)** فلا يَصِح إيجاب البقية فخَيَّر الشارع بينها.

وهناك دليل آخر وإن كان يتضمن قولاً آخر في المسألة لم يُشر إليه المؤلف، وهو أن بعضهم قال بأن ما سيفعله المكلف مُعَين عند الله عَزَّ وَجَلَّ فيكون الواجب هو ما سيفعله المكلف[1].

---

(١) هذا القول الثالث، وهو أن "الواجب معين عند الله تعالى مبهم عند المكلف" تنسبه المعتزلة =

لأَنَّه يعلم الأشياء على ما هي عليه من النَّعت، ونعته أَنَّه مبهمٌ فيعلمه مبهمًا.

---

**فالدليل الثالث:** قولهم: إن هذه الخصال قد تعيَّن في علم الله عَزَّ وَجَلَّ ما الواجب على العبد منها؛ لأنه جل وعلا يعلم ما سيفعله المكلف، وبالتالي يكون معيَّنًا عند الله.

والجواب عن هذا: أن التكليف ليس تابعًا لِلْعِلْمِ، وإنَّما التكليف يَتَعَلَّقُ به فعل المكلف؛ ولذلك قد يَعْلَمُ الله عَزَّ وَجَلَّ أن المُكلف لن يمتثل، وليس معناه أنه لم يجب ذلك الفعل على المكلف، ومن هنا فالصواب إثبات الواجب المخير، وأن الواجب على المكلف في هذا المثال إحدى الخصال، ويعود تعيينها إلى اختيار المكلف، وما عداها من الخصال ليس واجبًا عليه.

---

=

إلى الأشاعرة، وينسبه الأَشَاعِرَة إلى المعتزلة، والفريقان متفقان على فساده، ويسمى قول التراجم؛ لأن كلا منهما يرجم الآخر بالقول به. انظر: المحصول للرازي (٢/ ١٦٠) نهاية السول للإسنوي (ص٣٧) التقرير، والتحبير (٢/ ١٣٤) قال السبكي: "وقوله: قيل الواجب معين عند الله دون الناس، هو قول ترويه المعتزلة عن أصحابنا، ويرويه أصحابنا عن المعتزلة، واتفق الفريقان على فساده، وعندي أنه لم يقل به قائل، وإنما المعتزلة تضمن ردهم علينا، ومبالغتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع ذلك فصار معنى يرد عليه، وأما رواية أصحابنا عن المعتزلة فلا وجه له لمنافاته قواعدهم". الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٨٦) وذكر ابن السبكي نحوه في رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ص٥٠٨) وأنه لا يرى مسوغًا لنقله عن واحد من الفريقين.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وإنما يقول هذا بعض الغالطين، ويحكيه طائفة عن طائفة غلطًا عليهم". درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢١٥).

**فصلٌ:**

وينقسم الواجب إلى مضيَّقٍ وموسَّعٍ.

---

## تقسيم الواجب باعتبار وقت الأداء:

هذه المسألة تشبه التي قبلها من حيثُ إن الواجبَ قد يكون له وقتٌ واحد لا يَتَّسِعُ لغيره من جنسه مثل وقت شهر رمضان وقت لأداء فريضة الصيام، ولا يصح أن يُصام في أيام رمضان صيام آخر غير الفريضة، ومثاله أيضًا وقت الحج، أو أيام الحج لا يصح للمكلف أن يؤدِّي فيها إلا حجًّا واحدًا؛ لأن الوقت لا يتسع إلا لواحد، وهذا يسمى عند الأصوليين بالواجب المضيق وهو يشبه الواجب المعين.

**والثاني:** وقت يتسع للعبادة، ويمكن للمكلف أن يأتي بها في الوقت ويتسع معه الوقت لأداء مثلها.

ومثال ذلك وقت الصلاة، فوقتها يتسع لها ولأداء عدد كبير من الصلوات في أي أجزاء الوقت.

ومحل النزاع بين الأصوليين في هذه المسألة أن الوجوب في الواجب الموسَّع هل يتعلق بأول الوقت، أو بأي جزء من أجزائه، أو بآخر الوقت؟ وهذا يشبه الواجب المخير.

فهذا الفصل فيه مسائل:

**المسألة الأولى:** تقسيم الواجب باعتبار وقته إلى مُضيَّق ومُوسَّع.

**المراد بالواجب المضيَّق:** أن يكون وقت الواجب لا يمكن فعل الواجب فيه إلا مرَّة واحدة، ومن أمثلة ذلك صيام رمضان، ففي اليوم الواحد من نهار

**وأنكرت أكثر الحنفيَّة التَّوسيع؛ لمناقضته الوجوب، ولنا: جوازه عقلاً ووقوعه شرعًا؛ أمَّا عقلاً فلأنَّه لو فرض لم يكن محالاً، ...............**

---

رمضان تصوم مرة واحدة ؛ لأن الصوم يبتدئ من طلوع الفجر وينتهي بغروب الشمس فلن تتمكن إلا من صيام يوم واحد ، فهذا يسمى واجبًا مضيَّقًا.

**أما الواجب الموسَّع :** فهو الذي يَسَعُ وَقْتُهُ لفِعْلِ الواجب مرَّات متعددة ، مثل صلاة الظهر ، إذ يبتدئ وقتها بالزَّوَالِ ويَنْتَهِي بصيرورة ظِلِّ كُلِّ شَيْء مِثْله ، فهذا واجب مُوَسَّع ؛ لأَنَّكَ تَتَمَكَّن مِنْ فِعْلِ صَلاةِ الظهر في هذا الوقت أكثر من مرة ، ويسمى ذلك في اصطلاح الحنفية : ظرف[1].

وقد أنكر أكثر الحنفية الواجب الموسع ، ففي صلاة الظهر مثلا اختلفوا ؛ فمنهم من يقول : هي واجبة في أول الوقت ، وما بعده يكون قَضَاءً ، ومنهم من يقول : هي واجبة في آخر الوقت ، فإن صلاها قبله فإنه يكون نفلاً.

واستدل الجمهور على تَقْسِيمِ الوَاجِب إلى مُضَيَّق وموسع بأدلة :

**الدليل الأول :** جَوَازُه عَقْلاً ؛ لأن العقل لا يمنع مِنْ تَقْسِيمِ الوَاجِبِ إلى مضيَّق ومُوَسَّع ، ولو فُرِض - أي قُدِّر - أن هناك واجبًا موسعًا لم يكُن هناك مُحال.

---

(١) قال ابن أمير حاج : "(وهو) أي : الوقت المقيد به الواجب (بالاستقراء) أقسام (أربعة) : القسم (الأول أن يفضل الوقت عن الأداء ، ويسمى عند الحنفية ظرفًا اصطلاحًا). التقرير ، والتحبير (٢/ ١١٦) وقال علاء الدين البخاري : "الواجب إذا تعلق بوقت يفضل عن أدائه يسمى واجبًا موسعًا كما يسمى ذلك الوقت ظرفًا ، وهذا عند الجمهور من أصحابنا ، وأصحاب الشافعي ، وعامة المتكلمين". كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢١٩).

وأمَّا وقوعه شرعًا فانعقاد الإجماع على أنَّ المصلِّي في أوَّل الوقت يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيَّته، ولو كانت نفلاً لأجزأت نيَّة النَّفل بل لاستحالت نيَّة الفرض من العالم كونها نفلاً.

فإن قيل: الصَّلاة في أوَّل الوقت يجوز تركها فتكون نفلاً وفي آخره يعاقب على تركها فتكون واجبةً حينئذٍ، وإنَّما أثيب في أوَّل الوقت ثواب الفرض ولزمه نيَّته؛ لأنَّ مآله إلى الفرضيَّة، فهو كمعجِّل الزَّكاة والجامع بين الصَّلاتين في وقت أولاهما.

---

**الدليل الثاني:** الوقوع، فقد وَقَعَ فِي الشَّرْعِ واجبات مُوَسَّعَة، فقد أجمع العلماء على أنَّ وَقْتَ صَلاةِ الظُّهْرِ لَيْسَ وقتًا مخصوصًا[1].

واستدل الحنفية على نفي الواجب الموسع بأدلة[2] منها:

**الدليل الأول:** أن الوَاجِبَ المُوَسَّع فيه اختيار، وهذا يُنَافِي الوجوب؛ لأنَّ الوجوب خِطَاب بالإلزام والتَّحتم.

وأجيبَ عن هذا بأنه لا يَمْتَنِع تعلق الوُجُوب بجميع الوقت، وقد حدثت وَقَائِع فِي الشَّرِيعَة فيها وجوب وتَوْسِيع، ومِنْ ثَمَّ لا مُنَاقَضَةَ بَيْنهما.

---

(١) استدل المؤلف على وقوع الواجب الموسع شرعًا بالإجماع على أن المصلي في أول الوقت يُثاب ثواب الفرض، وتلزمه نيته، وقد ذكر هذا الإجماع غير واحد منهم الغزالي، وابن قُدامَةَ في روضة الناظر (١/ ١٠٩) والآمدي في الإحكام (١/ ١٠٨). قال الغزالي: "وقد وجدنا الشرع يسمي هذا القسم واجبًا بدليل انعقاد الإجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة، وعلى أنه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب" المستصفى (ص: ٥٥).

(٢) انظر: أدلة الحنفية في نفي الواجب الموسع في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢١٩ - ٢٢١) التقرير، والتحبير (٢/ ١١٦ - ١١٧).

قلنا: النَّدب ما جاز تركه مطلقًا، والواجب المضيَّق: يعاقب على تركه مطلقًا، وما عوقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت دون أجزائه قسمٌ ثالثٌ وأولى عبارته: (الواجب الموسَّع)، وليس هو في أوَّل الوقت ندبًا، بدليل أنَّ النَّدب يجوز تركه مطلقًا، وهذا لا يجوز إلا بشرط العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرطٍ يفارق ما جاز تركه مطلقًا.

---

**الدليل الثاني:** أَنَّ الصَّلاةَ في أول الوقت يجوز تركها، فدل ذلك على أن الصلاة في أول الوقت نفل ونَدْب ولَيْسَتْ وَاجِبة؛ إذ الواجب يُعَاقَب على تركه، والصلاة في أول الوقت لا يُعَاقَب على تركها، وأجَابَ الجُمْهُور عن هذا بأن المَنْدُوب يَجُوزُ تَرْكُه مطلقًا بدون بدَلٍ، بخلاف ما نحن فيه فإنه لا يجوز تركه إلا بنية وبالعزم على الإتيان به في الوقت، فلا يكون مماثلاً لِلْمَنْدُوبِ، ويكون قِسمًا آخر نصطلح على تَسْمِيَتِه: الواجب الموسع، فلو كانَتِ الصَّلاةُ فِي أَوَّلِ الوَقْتِ نَفْلاً لأجزأت نِيَّةُ النَّفْل، ولكان الفاعل لا يُثَاب إلا ثواب النفل، وهذا مناقض لما وَقَع الاتفاق عليه مِنْ جَوَازِ أنْ يَنْوِي بهذه الصلاة الفرض، وبأنه يُثَاب عليها ثَوَاب الفرض.

وأجيب عن هذا بأنه إِنَّما وَجَبَ عَلَيْهِ أن ينوي نية الفرض؛ لأنَّ الأمرَ سَيَؤُول إلى الفَرْض؛ كمُعَجِّل الزكاة، يفعلها قبل الفرض وهو ينوي الفَرْضَ وهي لم تجب عليه بعد، وكالجامع بين الصلاتين في وقت الأولى، يصلي العصر مع الظهر وينوي بأنها فرض، ويُثَاب ثَوَاب الفرض. وأجيب عن هذا بأن هُنَاكَ فَرْقًا بين المَسْأَلَتَيْن، فمعَجِّل الزكاة يفعل الشيء قبل وقت وجوبه، ومِنْ ثَمَّ هُوَ ينوي التعجيل، بِخِلاف صلاة الظهر في أول الوقت، فلَوْ نَوَى أَنَّهَا مُعَجَّلَة

**فإن قيل: لو ذهل عن العزم لم يكن عاصيًا، وإيجاب العزم زيادةٌ على الوجوب.**

**فالجواب: أنَّه لم يكن عاصيًا؛ لأنَّ الغافل لا يكلَّف ولا يترك العزم على الفعل إلا عازمًا على التَّرك مطلقًا وهو حرامٌ.**

---

لبَطَلَتْ صَلاتُهُ، بل ينوي أنها في الوقت، أو يُغْفِلُ ذَلِكَ.

وبذلك يترجح لدينا تَقْسِيم الواجب إلى: واجب موسع وواجب مضيق، وأن جميع وقت الواجب الموسع وقت للوجوب، وأن مَنْ أَدَّاهَا في أي جزء من الوقت فإنه يثاب ثَوَابَ الفرض.

**المسألة الثانية: تأخير الواجب الموسَّع عن أول وقتِه.**

لا يَجُوزُ تأخير الواجب الموسَّع عن أول وقته إِلا بِشَرْط أن يعزم على الفعل أَثْنَاء الوَقْتِ، وهذا هو قول جمهور الأصوليين(١).

* **قوله: فإن قيل: لو ذهل عن العزم لم يكن عاصيًا:** هُنَاك طَائِفة قالت: لا يجب عليه أن يعزم على فعل الواجب في أثناء الوقت؛ لأنه لو ذَهل عَنِ العَزْم عَلَى أداء الصلاة في الوقت لَمْ يكن عاصيًا.

والجواب: أنَّ الذَّاهِلَ والناسي غير مكلفين، فلا يدخلان فيما نحن فيه، فالكلام عن العالِم وهو الذي يتعلق به التَّكْلِيف، والعالم يَجِبُ عليه إذا أَخَّرَ الصلاة عن أول الوقت أن ينوي فعلَها في أول الوقت.

قالوا: لا يُوجد دليل على إيجاب العزم.

---

(١) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ١١٢) شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٩١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (١/ ٢٦٥).

**فعلى هذا إذا أخَّر الواجب الموسَّع فمات قبل ضيقه لم يكن عاصيًا.**

---

والجواب عن هذا: أن الدليل أنه لو لم يعزم على الفعل فهو عازم على الترك، فيَكُون عاصيًا، ولأن القاعدة تقول: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، فقد دل ذلك على وجوب العَزْمِ على فِعْلِ الصلاة في أثناء الوقت.

**المسألة الثالثة:** الوَاجِب الموسع إذا أُخِّرَ عَنْ أوَّلِ الوقت، فمات المكلف قبل فعله وقبل نهاية الوقت، هل يُعَدّ آثمًا؟

مثال ذلك: إذا أذن الظهر، فعزم المكلف على أداء صلاة الظهر في الوقت، ومات قبل أن يؤديها، لا يأثم؛ لأنه فَعَلَ ما يجوز له فعله شرعًا، ومثل أن يكون عليه قَضَاء صيامٍ من رمضان، والوقت موسع أمامه من شوال إلى شعبان، فنوى أن يصومه في شَهْرِ شعبان، ثم مات قبل ذلك، لا يأثم؛ لأنه عزم على القضاء.

أما لو قُدِّرَ أنه تَعَمَّدَ تأخير الواجب الموسع إلى وقت يغلب على ظنه أنه لا يتمكن من فعله فيه، مثل أن يكون مريضًا وسيجري جراحة الساعة الثانية ظهرًا ستمتد إلى ما بعد دخول وقت العصر، فأخر صلاة الظهر إلى ما بعد إجراء الجراحة، فإنه يعد آثمًا، فعليه في مثل هذه الحال أن يُصَلِّي الظهر قبل الساعة الثانية، ولا يجوز له تأخيره إلى ما بعدها؛ لأن هذا الوقت يَغْلِب على ظنه أنه لا يتمكن فيه مِنْ فِعْلِ الوَاجِب، فإن حصل ما أدَّى إلى تأخير الجراحة إلى ما بعد وقتها المحدد فَصلى الظهْر فإن صلاته تُعَد أداءً؛ لأنَّ الأداءَ مُتَعَلِّق بالوقت المُقَدر مِنْ قِبَلِ الشارع.

* **قولُه: فعَلَى هذا إِذَا أخَّرَ الواجب المُوَسَّع، فمات قبل ضيقه، لم يكن عاصيًا:** ذلك لأنه فَعَلَ مَا أُبِيحَ لَهُ فِعْلُهُ.

فإن قيل: إنَّما جاز التَّأخير بشرط سلامة العاقبة.

قلنا: العاقبة مستورةٌ عنه.

---

* **قولُه: فإن قيل: إنَّما جاز التَّأخير بشرط سلامة العاقبة:** بعض الفقهاء يقول: لا يجوز له أن يُؤَخر الواجب الموسع إلى آخر وقته إلا بِشَرْطِ سلامَةِ العاقبة، بشرط أن يكون حيًّا إلى آخر الوقت.

* **قولُه: قلنا: العاقبة مستورةٌ عنه:** فأمر الحياة والموت ليس إلى المكلَّف، والأجل مستور عن العبد، والعاقبة مستورة، وبالتالي لا يَصِح تَفْويض الحُكْم الشَّرْعِي إلى ذلك الأمر.

## فصلٌ:

### في مقدمة الواجب وحكمها:

ذكر المُؤَلِّفُ في هَذَا الفصل ثلاث مسائل:

**الفرق بين قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وقاعدة: "ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب":**

مثال (ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب): لو سأل فقير عن وجوب الزكاة عليه، فلا يقال له: لا زكاة عليك إلا بتحصيلك النصاب، فيجب عليك السعي لتحصيل النصاب من أجل أن تُزكي، فالوُجُوبَ لَمْ يَجِبْ عليه بَعْدُ؛ لِذَلِكَ يقال: ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب؛ لأَنَّهُ لم يجب بعد.

أما قولنا: ما لا يَتِم الواجب إلا به فهو واجب، فمثاله: وجوب صلاة الجمعة على مكلَّف لا عذر له في تركها، لكنه لا يتمكن من أدائها إلا بلبس ما يستر عورته، وبذهابه إلى المسجد، فيكون ستر العورة واجبًا، والذهاب إلى المسجد واجبًا، لكن وُجوب الصلاة تعلق بذمته قبل هذه الأفعال، بخلاف المسألة الأولى، فالوجوب فيها لم يتعلق بعد بالذمة، وبالتالي قلنا: (ما لا يتم الوجوب إلا به فَلَيْسَ بِوَاجب).

فهُنَاكَ أشْيَاء لا تجب على المكلف إلا بوسيلة وواسطة، هذه الوسيلة لا تَكُون واجبة؛ لأن الغاية لم تَجِب بعدُ، فوسيلتها لم تجب، مثل الزكاة بالنسبة للفقير ليست بواجبة، ولم تتعلَّق الزَّكَاة بعدُ بذمته، وبالتالي لا يقال له: وسيلة إيجاب الزكاة واجبة عليك؛ لأن الزَّكَاةَ لَمْ تَجِبْ بَعْد، لَكِن إذا مَلَكَ النصاب

ما لا يتمُّ الواجب إلا به: منه ما ليس إلى المكلَّف كالقدرة واليد في الكتابة، فلا يوصف بوجوبٍ، وإلى ما هو إلى المكلَّف كالطَّهارة ونحوها فهو واجبٌ.

---

وجبت الزكاة، فحينئذٍ يقال له: يجب عليك إخراج الزكاة، وإخراج الزكاة يتطَلب تسليم المال إلى الفقير، أو وكيله، وهذا التسليم حكمه واجب؛ لأن الزكاة قد تعلقت بِذِمَّته.

وهناك بعض الفقهاء يقول: يجب التوصل إلى الواجب بِمَا لَيْسَ بواجب.

**المسألة الأولى: ما لا يتمُّ الواجب إلا به:** وما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى قسمين:

**القِسْم الأول: مَا لَيْسَ في قُدْرَة المُكَلَّف:** لا يكون واجبًا عليه؛ لِقَوْلِهِ تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فمثلاً: رجل مُقَطَّع الأطْرَاف، ليس في قُدْرَته تركيب أطراف يسير بها إلى المسجد، فمثل هذا لا تجب عليه صلاة الجمعة؛ لأن الوسيلة لم تجب عليه، فيكون هذا من فروع قاعدة: ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب؛ لأن الأصل لم يجب.

مثال آخر: يُشْتَرَط في صلاة الجمعة أن يكون هناك عدد مختلف في مقداره(١)؛ لكن لا يجب على المكلَّفِ أن يُحْضِرَ العَدَدَ المشترَط حتى يُصليَ

---

(١) اختلف الفقهاء في العدد الذي تنعقد به صلاة الجمعة، فذهب الحنفية على الصحيح من المذهب إلى حضور واحد سوى الإمام، وقيل: ثلاثة سوى الإمام، وهو قول أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن، وقال أبو يوسف: اثنان سوى الإمام، وذهب المالكية إلى أنه يُشترط حضور اثني عشر رجلاً سوى الإمام، واشترط الشافعية والحنابلة في المشهور من المذهب أن =

وهو أولى من قولنا: يجب التَّوصُّل إلى الواجب بما ليس بواجبٍ، لكنَّ الأصل وجب بالإيجاب قصداً، والوسيلة وجبت بواسطة المقصود.

---

الجُمعة، فهذا ليس في وسعه فلا يجب عليه، وإنما يجب عليه الحضور في مكان الجمعة، فإن لم يحضر أحد، أو لم يحضر العدد المشترَط للجمعة سقط عنه وجوب صلاة الجمعة وصلاها ظهرًا؛ لأن الوَسِيلَةَ هنا وهو العدد ليس في قدرة المُكَلَّف، ومِنْ ثَمَّ لا يُوصَف إحضار العدد بالوجوب.

**القسم الثاني: ما في قدرة المُكَلَّف، يكون واجبًا عليه.**

مثال ذلك: أن لا تتمكن من صلاة الجمعة إلا بالمشي إليها، فيكون المشي إلى الجمعة واجبًا، وأن لا تَتَمَكَّن من غسل جميع أجزاء وجْهِكَ إلا بِغَسْلِ جُزْء يسير من مُقَدِّمَة رأسك، فيكون غَسْل هذه المقدمة واجبًا؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فغَسْل الوجه وَجَبَ أصالَة بالدَّلِيل الشرعي(١)، وقصدًا للشارع، وغَسْل الجزء مِنَ الرَّأْسِ إنما وجَبَ ليمكن استيعاب الواجب.

* **قولُه: وهو أولى:** يعني العنوان الذي اخترناه، وهو: **(ما لا يتم الواجب إلا به)** أولى من قول بعضهم: **(يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب)** لأنه متناقض، والأصل وَجَبَ بالدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ قصدًا، والوسيلة وجبت بواسطة المقصود تبعًا.

---

=

لا يقل المجمعون عن أربعين رجلاً تجب في حقهم الجمعة.

انظر: بدائع الصنائع (١/٢٦٨) مجمع الأنهر (١/١٦٨) حاشية ابن عابدين (٢/١٤٨) حاشية الدسوقي (١/٣٧٦) نهاية المحتاج (٢/٣٠٥) المغني (٢/٢٤٣).

(١) وهو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وإذا اشتبهت أخته بأجنبيَّةٍ أو ميتةٌ بمذكَّاةٍ حرمتا، الميتة: بعلَّة الموت، والأخرى: بعلَّة الاشتباه، وقال قومٌ: المذكَّاة حلالٌ لكن يجب الكفُّ عنها، وهو متناقضٌ؛ إذ ليس الحلُّ والحرمة وصفًا ذاتيًّا لهما، بل هو متعلِّقٌ بالفعل.

---

**المسألة الثانية: الحكم إذا اشتبه الحرام بالحلال:**

**هذه المسألة لها أقسام:**

**القسم الأول:** إذا اختلط الحلال والحرام فأصبح عينًا واحدة، فحينئذ تحرم، كما لو خالط البَوْلُ الماءَ حَرُم الجميع؛ لأنه أصبح عينًا واحدة.

**القسم الثاني:** إذا اختلط الحلال والحرام واشْتَبَها وكل منْهُمَا عين مُسْتَقِلَّة ويوجد غيرهما.

مثال ذلك: عندنا ماء طهور وماء نجِس، واشتبها، وعندنا ماء نقي، نعلم أنه طهور لا شبهةَ فيه، فالواجب تركهما والوضوء من الماء غير المشتبه، وهنا خلافٌ لفظيٌّ بين الأصوليين، فبعضهم يقول: الجميع حرام حتى يتبين الحال، أي: الماء الطاهر والماء النجس، وبعضهم يقول: أحدهما طاهر والآخر نجس، فأحدهما حلال والآخر حرام، لكننا نقول: نتَوَقَّف فيهما، ولا نحكم على أحدهما بشيء.

ومثله أيضًا: لو اشتبهت أخته بأجنبية، كأن تكون أختان رضعت إحداهما من أمه ولم يميز الرَّاضِعَة من الأخرى، فيحرم عليه نكاح الاثنتين؛ حرُمت إحداهما؛ لأنها رضعت من أُمه والأخرى لأنها اشتبهت بالراضعة.

ومثله أيضًا: لو اشتبهت ميتة بمُذكاة، كأن يكون لحم ذبحه هندوسي ولحم ذبحه مسلم، فاشتبهت الذبيحتان، ولم نعلم ذبيحة المسلم من ذبيحة

.......................................................

الهندوسي، ولا نستطيع التفريق بينهما، حَرُمَ الجميع، ذبيحة الهندوسي المَيْتة؛ لأن ذابحها ليس من أهل الزكاة، والأخرى بعلة الاشتباه، وقال بعض العلماء: المُذَكَّاةُ حَلال، لكن لَمَّا اشتبهت بالميتة يجب الكف عنها، وهذا الخلاف في التسمية، وقولهم هذا خطأ؛ لأن الأحكام الشَّرْعِيَّة لا يُحْكَم بها على الذوات وإنما يحكم بها على الأفعال، يقول: **(ليس الحِل والحرمة وَصْفًا ذاتيًا لهما بَلْ هُوَ مُتَعَلِّق بالفِعْلِ)** فالميتة ليست حرامًا لذاتها؛ بدلالة أن المضطر يأكلها، وإنما التحريم مُتَعَلِّق بأفعال المكلفين؛ ولذلك لا يقال: عمود المسجد، أو البيت حلال، أو حرام، وإنما يقال مثلا: هدم العمود حرام، وتنظيف العمود مندوب؛ لأن هذه أفعال هي التي يُحْكَم عليها، وكذلك لا يقال: حكم التلفاز حلال، أو حرام؛ لأنه ذات، وإنما الحكم على الأفعال، فيقال: ما حُكْم بيعه، أو شرائه، أو ما حكم النظر إليه؟ فهذه أفعال يُحْكَم عليها. فالميتة والمذكاة ذَوَات، والتحريم، أو التحليل مُتَعَلِّق بالفِعْلِ، فيُحَرم الأكل منهما عند الاشتباه، فإذا قلت: ذاتها حلال، نقول: هذا خطأ؛ لأنَّ الحِلَّ لا يكون للذوات وإنما يكون للأفعال.

**القسم الثالث: إذا اشتبه الحلال بالحرام، ولا يوجد لهما بديلٌ.**

مثال ذلك: رجل عنده ثوب طاهر وثوب نَجس، لكن اشتبه عليه الطاهر من النجس، إن وجد غيرهما أصبحت من القسم الثاني، فتحرم الصلاة فيهما، ويُصَلِّي بالثوب الآخر الذي وجده، فإذا لم يجد غيرهما فللعلماء في هذه المسألة أربعة أقوال:

**القول الأول:** أنه يبني على اليقين، بأن يصلي صلاتين، صلاة بكل

.............................................

ثوب، فإن كان عنده ستة أثواب ثلاثة منها نجسة، فإنه يصلي أربع صلوات، وهذا مذهب أحمد[١].

**القول الثاني:** أنه يتحرى ويرجِّح بين هذه الثياب، ويصلي صلاة واحدة، وهذا هو مذهب أبي حنيفة[٢] والشافعي[٣] واختيار شيخ الاسلام ابن تيمية[٤]، وجماعة[٥].

**القول الثالث:** أنه يترك الثَّوْبَيْن، وهو قول ضعيف.

**القول الرابع:** أَنَّهُ يجتهد في تمييز الطاهر بعلامة يستند إليها ليصلي به ويترك الثاني فيَعْمَل بغالب ظنه، أو يغسله إن اتسع الوقت للتحري وإلا صلى بأي واحد منهما لأنه كعاجز، فإن لم يمكن تحرٍ تعين غسلهما أو أحدهما للصلاة به إن اتسع الوقت، وهذا مذهب المالكية[٦]، وهو أرْجَحُ الأقوال في المسألة، وهذه قاعدة يَنْدَرِجُ فِيهَا صور كثيرة في أبواب متعددة.

---

(١) المغني (١/٤٧) عمدة الفقه ص(١٣) الإقناع (١/١٢).

(٢) المبسوط (١٠/٢٠٠) المحيط البرهاني (٥/٤١٨) ابن عابدين (١/٣٤٨) الفتاوى الهندية (١/٦٠).

(٣) الحاوي الكبير (١/٣٤٥) المجموع (٣/١٤٤) تحفة المحتاج (١/١٠٣) نهاية المحتاج (١/٩٨).

(٤) الاختيارات الفقهية ص(٣٨٥) إغاثة اللهفان (١/١٧٦).

(٥) منهم ابن عقيل، ذكره في الإنصاف (١/٧٧).

(٦) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (١/٧٩).

فأمَّا الواجب الَّذي لا يتقيَّد بحدٍّ محدودٍ كالطُّمأنينة في الرُّكوع والسُّجود، ومدَّة القيام والقعود، إذا زاد على أقلِّ الواجب فالزِّيادة ندبٌ، واختاره أبو الخطَّاب.

---

**المسألة الثالثة: الواجب غير المتقيد بحدٍّ:**

إذا كان هناك واجب محدود بِحَدٍّ، ووُجِدَ مندوب من جنسه، فهل يكون المندوب واجبًا؟ هذا ينقسم إلى أقسام:

**القسم الأول:** إذا كان منفصلاً عنه.

مثال ذلك: تصلي صلاة العشاء ثم بعدها تصلي ركعتي السنة، وسنة العشاء ليست واجبة بالإجماع؛ لأنها متميزة عن الصلاة منفصلة عنها.

**القسم الثاني:** المتميز غير المنفصل، مثل تسبيحات الركوع، فلو سَبَّحْتَ في الركوع عشر مرات فالواجب منها هو التسبيحة الأولى، وما زاد عليها فإنه ليس بواجبٍ؛ لأنه متميز، فهناك حد يمكن تمييز كل تسبيحة عن الأخرى، هذا محلُّ اتفاق؛ لكن إذا كان الزائد عن الواجب غير متميز عنه، مثل أن تسجد فتطيل السجود، هناك مقدار للسجود الواجب، واختُلف في كون ما زاد عليه واجبًا، أو مَنْدُوبا، وبعض أهل العلم قال: إن الجميع واجبٌ.

مثال آخر: الطمأنينة في الجلوس والركوع، اختُلف في الواجب في الطمأنينة، هل هو الجزء الأول منها، أو جميع الطمأنينة؟ وقد نشأ الخلاف من فهم الأمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧] فالأمر هنا: هل يصدُق على مقدار الواجب، أو على جميع السجود والركوع؟ وهذا منشؤه خِلافٌ سَيَأْتِي معنا، وهو: الأمر هل يَصْدُقُ على أقل مُسَمَّاه، أو على جميع مُسماه؟

**وقال القاضي: الجميع واجبٌ؛ لأنَّ نسبة الكلِّ إلى الأمر واحدةٌ، ولا يتميَّز البعض عن البعض، فالكلُّ امتثالٌ، ولنا: أنَّ الزِّيادة يجوز تركها مطلقًا من غير شرطٍ ولا بدلٍ، وهذا هو النَّدب.**

---

والصَّوَاب أن الأمر يَصْدُق على أقل مُسَمَّاه، ومِنْ ثَمَّ نقول بأنَّ الواجب هو أَوَّلُ الرّكُوع، وما زاد عليه فإنه يكون مَنْدُوبًا، وهذا أحد القَوْلَيْنِ في المسألة.

وسبب القول بأنه مندوب هو أن هذه الزيادة يجوز تركها من غَيْرِ بَدَل ومن غير شرط، وما جاز تَرْكُه مِنْ غَيْرِ بدل فإنه يكون مندوبًا.

والقول الثاني: هو أن الزِّيادة تكون واجبة، قال: **(لأن نسبة الكل)** أي: كل الركوع وكل السجود **(إلى الأمر)** في قوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧] **(واحدة)**، فيكون الجميع كله امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾ ولا يتميز البَعْضُ عن البعض، الكل هو أول الركوع وزيادته، والصواب أن الأمر يتعلق بأقل المسمى.

واستدل بعضهم للقول الثاني بأن من أدرك الإمام في آخر الركوع فقد أدرك الرَّكْعَة، فَدَلَّ ذلك على أن آخِرَ رُكُوعِهِ من الواجبات.

وهذا الاستدلال ليس بصحيح؛ إِذْ لا عَلاقة بين إدراك الركعة وبين كونه واجبًا، أو مندوبًا، بدليل أن قراءة الفاتحة واجبة ولم يدركها، ومع ذلك قلنا بأنه أدرك الركعة، ومِنْ ثم فإن الأظهر أن الواجب هو الأول وما زاد عليه فإنه مندوب.

والنَّدب في اللُّغة: الدُّعاء إلى الفعل.

وحدُّه في الشَّرع: مأمورٌ لا يلحق بتركه ذمٌّ من حيث تركه من غير حاجةٍ إلى بدلٍ.

---

**القسم الثَّاني: المندوب:**

وقد ذكر المُؤَلِّفُ فيه مسألتين:

**المسألة الأولى: في تعريف المندوب:** وقال بأن الندب في اللغة: هو الدعاء إلى الفِعْل[(١)]، كما قال الشاعر:

لا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ .... فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا[(٢)].

* **قولُه: وحَدُّهُ في الشرع: مأمورٌ:** أي: مَطْلُوب، لكِنَّ طَلَبَهُ لَيْسَ على سبيل الجزم، بخلاف الواجب فإنه مَطْلُوب على سبيل التَّحَتم والجزم، ولإخراج الإباحة والكراهة والتحريم.

* **قولُه: لا يلحق بتركه ذمٌّ:** لإخراج الواجب؛ لأنه يلحق بترك الواجب ذَمٌّ بخلاف المندوب.

* **قولُه: من حيث تَرْكُهُ:** هناك مندوبات قد يلحق الإنسان ذمٌّ بتركها، باعتبارات خاصة، كما لو كان هناك من يُقْتَدَى بِهِ فِي الخَيْرِ، فإذا ترك فعلاً مندوبًا تركه من يَقتدي به من النَّاس، وَمِنْ ثَمَّ قَدْ يلحقه شيءٌ من الذَّم؛ لِكَوْنِهِ سيكون سببًا لترك الآخرين ذلك المندوب.

* **قولُه: مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى بَدَلٍ:** من أجل الاحتراز من الواجب

---

(١) يقال: ندب القوم إلى الأمر يندبهم ندبًا: دعاهم وحثَّهم. انظر: لسان العرب (١/٧٥٤).

(٢) البيت لقُرَيْط بن أُنيف أحد بني العنبر، انظر: ديوان الحماسة لأبي تمام (ص١١).

**وقيل: هو ما في فعله ثوابٌ، ولا عقاب في تركه.**

الكِفَائِيِّ ؛ لأنَّ الوَاجِبَ الكفائي مأمُور لا يَلْحق بترْكه ذَمٌّ مِنْ حيث ترْكه ؛ لكنه يحتاج إلى بَدَلٍ وهو فعل آخرين لَهُ، مِثْل صلاة الجنازة، وكذلك يُخْرِج الواجب المُخَيّر ؛ لأَنَّهُ - وإن كان مأمورًا - لا يَلْحَق بِتَرْكِهِ ذم، لكنه يحتاج إلى بَدَلٍ[1].

* **قولُه: وقيل: هو ما في فعله ثوابٌ، ولا عقاب في تركه**[2] : هذا تعريف آخر بِأَنَّ المندوب، وهذا التعريف فيه مَا فِيهِ لما يلي:

**أولاً**: أنه يُعَرفُ المندوب بنتيجته، والأَصْلُ في التعريفات أن تكون بالذَّوات.

**ثانياً**: أَنَّ المندوبَ قد لا يكون في فعله ثواب بِكَوْنِ العَبْدِ فَعَلَهُ بِدُونِ إِخْلاص.

وبعض أهل العلم قال: النَّدْبَ: طَلَبُ الفِعْلِ لا على سَبِيلِ الحَتْمِ مِنْ غَيْرِ حَاجة إلى بدلٍ.

من أمثلة المندوب: السنن الرواتب، وصيام يوم الاثنين، وصدقة التطوع، وهذا مأمور مطلوب للشارع ليس على سَبِيل الحتم ولا يحتاج إلى بدل.

---

(١) وهذا الذي ذكره المؤلف من تعريف للمندوب هو ما اختاره ابن قدامة، وصححه الغزالي في المستصفى. انظر: روضة الناظر (١/ ١٢٥) المستصفى (ص٥٣).

(٢) انظر: هذا التعريف في أصول السرخسي (١/ ١١٥) الفصول في الأصول للجصاص (٢/ ٩١) التبصرة في أصول الفقه للشيرازي (ص٣٧) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/ ١١٩) قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني (١/ ٦٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ص٥٥٩).

والمندوب مأمورٌ به، ..........................

## المسألة الثانية: هل المندوب مأمور به حقيقةً، أو مجازًا، أو ليس مأمورًا به؟

هذه المسألة قد تُشْكِلُ عَلَى بَعْضِ النَّاسِ عند مُقَارَنَتِهَا بِمَسْأَلَةِ اقْتِضَاء الأمر للوجوبِ، فيقولون: أنتم تقولون: إن الأمر يفيد الوجوب، ثُمّ تَقُولُون: إن الأمر يُفِيد الندب هنا، وأن المندوب مأمور به، وهذا اللبْس لَيْسَ لَهُ مَحَل؛ لأن المراد بهذه المسألة أنَّ الأمْرَ إِذَا صُرِفَ عن الوجوب هَلْ يُحْمَل على الندب مباشرة، أو يحتاج إلى دليل؟

مثال ذلك: قول الله عز وجل: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] (أشهدوا) فعل أمر، وجاء في الحديث: «**أنَّ النَّبيَّ ﷺ باع ثُمَّ لَمْ يُشْهِدْ**»(١)، فَصَرَفْنَا الأَمْرَ عَنِ الوجوب، فَحِينَئِذٍ هل نقول: إن الإشهاد مندوب، أو نَتَوقف في حكم الإشهاد حتى يأتي دليل يوضح المراد به؟

إذا قلنا: المندوب مأمور به فإذا صُرِفَ الأمر في قوله: (وأشهدوا) عن الوجوب حَمَلْنَاه على الندب مباشرة، وإذا قلنا: المندوب ليس مأمورًا به فحينئذٍ نقول: نتوقف في دلالة هذا الأمر، فقد يكون مفيدًا لِلنَّدْب، وقد يكون مفيدًا للإباحة، أو غير ذلك.

وقد اختلف العلماء في مسألة: هَل المندوب مأمور به؟ على قولين:

**القول الأول: أن المندوب مأمور به**، وهو قول جمهور الأصوليين(٢)،

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٠٧) والنسائي (٤٦٤٧) وأحمد (٢١٥/٥) من حديث خزيمة رضي الله عنه.

(٢) اختار ابن عقيل هذا القول، وقال هو قول أكثر أهل العلم من الأصوليين، والفقهاء، وذكر الرجراجي أنه قول جماهير الأصوليين. انظر: المستصفى (ص٥٣) الإحكام للآمدي (٢٠/١) =

..................

واستدلوا على ذلك بِعَدَدٍ مِنَ الأدِلَّةِ:

**الدَّلِيلُ الأوَّلُ:** الاستدلال باللغة، قالوا: إن الأمر في لغة العرب هو الطَّلب والاستدعاء، والمَنْدُوب مطلوب ومسْتَدعى، فيدْخُل - في حقيقة الأمر - في لُغَةِ العرب[١].

**الدليل الثاني: الاستدلال بالأدِلَّةِ الشَّرْعِيَّة،** قالوا: إن الله عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، والعدل منه ما هُوَ مَنْدُوب، والإحسان منه ما هُوَ مندوب، والآيَة دَلَّتْ عَلَى أن العدل مأمور به كله، والإِحْسَان مأمور به كله، فيكون المندوب مأمورًا به، وهَذَا استدلال بالعموم، ومثله في قوله: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧]، وفي الآية الأخرى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩] فالأمر هنا يشمل ما هو مندوب.

**الدليل الثالث: الإجماع؛** فَإِنَّ الفُقَهَاءَ قَدِ اتَّفَقُوا على تقسيم الأمر إِلَى أَمْر إِيجَاب وأمر نَدْب واستحباب.

**القول الثاني: أن المندوب ليس مأمورًا به،** وإِذَا صُرِفَ الأَمْرُ عَنِ الوجوب تَوَقَّفْنَا في دلالته حتى يأتي دليل يوضح المراد منه، وهذا قول قال به بعض الأصوليين[٢]، واسْتَدَلوا على ذلك بأدلةٍ، أبرزها دليلان:

---

=

العدة للقاضي أبي يعلى (١/ ٢٤٨) المسودة (ص٦، ٨) روضة الناظر (١/ ١٢٥) رفع النقاب للرجراجي (١/ ٦٦٨).

(١) يقال: ندب القوم إلى الأمر يندبهم ندبًا: دعاهم، وحثهم. انظر: لسان العرب (١/ ٧٥٤).

(٢) هو قول الكرخي من الحنفية، والرازي من الشافعية، وأبي الخطاب، والحلواني من الحنابلة. انظر: المصادر السابقة، وأصول السرخسي (١/ ١٤) ورفع النقاب (١/ ٦٦٨، ٦٦٩) والمسودة في أصول الفقه (ص٦) تيسير التحرير (٢/ ٢٢٢).

وأنكر قومٌ كونه مأمورًا؛ لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، ولقوله ﷺ: «لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاةٍ»(١)، وقد ندبهم إلى السِّواك علم أنَّ الأمر لا يتناول المندوب.

ولنا: أنَّ الأمر استدعاءٌ وطلبٌ، والمندوب مستدعًى ومطلوبٌ، فيدخل في حقيقة الأمر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧]، ومن ذلك ما هو مندوبٌ؛ ولأنَّه شاع في ألسنة الفقهاء: أنَّ الأمر ينقسم إلى أمر إيجابٍ، وأمر استحبابٍ، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] يدلُّ على أنَّ الأمر يقتضي الوجوب، ونحن نقول به، ولكن يجوز صرفه إلى النَّدب بدليلٍ، وقوله ﷺ: «لأمرتهم بالسِّواك» أي: لأمرتهم أمر جزمٍ وإيجابٍ.

---

**الدليل الأول:** قول الله عز وجل: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣] فَدَلَّ هَذَا على أن تارك المأمور مستحق للعقوبة، وتَارِك المَنْدُوب لا يَسْتِحق العقوبة، فلا يكون المندوب مأمورًا بِهِ، وإِلا لاسْتَحَقَّ تاركه العقوبة.

وأجيب عن هذا: أنَّ الآية تدل على أن الأصل في الأمر أن يكون للوجوب، وهذا مُسَلَّم به، لكن النزاع في الأمر المَصْرُوف عن الوجوب هل يُحمل على الندب، أو لا؟

---

(١) سبق تخريجه.

..............................

**الدليل الثاني:** الاستدلال بقول النَّبِيِّ ﷺ: «**لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاةٍ**»(١)، والسِّوَاكُ مَنْدُوب، ومَعَ ذلك نَفَى في الحديث أن يكون مأمورًا به، فَدَلَّ هَذَا على أن المندوب ليس مأمورًا به، أجيب عن هذا بأن قَوْلَه: «**لأمرتُهم بالسِّوَاكِ**» أي: لأمَرْتُهم أمْرَ جَزْمٍ وإيجَاب.

**والأرجح مِنَ القَوْلَين:** أن المندوب مأمور به، ومن القواعد: أن "إعمال الكلام أولى من إهماله"(٢)، أي: إنَّنا إن قلنا: المندوب مأمور به، وجاءَنَا أَمْرٌ مصروف عن الوجوب، فحينئذٍ سَنُعْمِلُه ونَحْمِلُهُ على الندب، وإذا قلنا: المندوب ليس مأمورًا به، فسيؤدي هذا إلى إلغائه والقول بأنَّه مجمل، وإعمال الكلام أولى من إهماله.

هذه المسألة تَدُلُّنا على إِحْدَى الصِّيَغِ الدَّالَّة على الندب، وهي الأَمْر المَصْرُوف عن الوجوب.

مثال ذلك: ترتيب الثواب على الفِعْلِ، أو الدعاء لمن فَعَله يَدُلُّ على أنه مَنْدُوب.

من أمثلة ذلك: قول النَّبِيِّ ﷺ: «**صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ، أَحْتَسِبُ عَلَى الله أَنْ يُكَفِّرَ السَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ، والسَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ**»(٣)، يدل على أنه مندوب، ومن أمثلة

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: هذه القاعدة في: الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي (١/ ١٧١) المنثور في القواعد للزركشي (١/١٨٣) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١٢٨) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص١١٤).

(٣) رواه مسلم (١١٦٢).

..............................................

صيغ الندب: قول النَّبيّ ﷺ: «**رَحِمَ اللهُ امْرَأً صَلَّى قَبْلَ الْعَصْرِ أَرْبَعًا**»(١) فالدعاء هنا يدلُّ على أن الفعل مندوب، كذلك فإن تعليق الطاعة بِاخْتِيَار العبد يدل على أنه مندوب، ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ: «**صَلُّوا قَبْلَ الْمَغْرِبِ**»، قال في الثالثة: «**لِمَنْ شَاءَ**»(٢)، ومنه قول النَّبِيِّ ﷺ: «**إِذَا دَخَلَتِ الْعَشْرُ وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ فَلَا يَأْخُذَنَّ مِنْ شَعْرِهِ، وَلَا مِنْ أَظْفَارِهِ شَيْئًا حَتَّى يُضَحِّيَ**»(٣)، فقد عَلَّق الأضحية على الإرادة، فَدَلَّ هذا على أنها لَيْسَتْ وَاجِبَةً، وإنما مندوبة.

---

(١) أخرجه أبو داود (١٢٧١)، والترمذي (٤٣٠)، وأحمد في مسنده (٢/١١٧) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري (١١٨٣)، من حديث عبد الله بن مغفل المزني رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم (١٩٧٧) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

**القسم الثالث: المباح:**

**وهو ما أذن الله تعالى في فعله وتركه، غير مقترنٍ بذمٍّ فاعله وتاركه ولا مدحه. وهو من الشَّرع.**

---

ذكر المُؤَلِّفُ في هذا الفصل المباح، وهو القسم الثالث من أقسام الأحكام التكليفية.

* **قولُه: ما أذِنَ الله في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه:** نسب الإذن إلى الله، فدلَّ هذا على أن المُبَاح حُكْم شَرْعِيّ في فِعْله وتركه على السواء، مع عدم الاقتران بالمدح والذم لا للفاعل ولا للتارك.

**وقوله: (ما أذن الله في فعله)** يُخْرِجُ الحَرَام؛ لأن الله لم يَأْذَنْ بفِعْلِه.

**وقوله: (وتَرْكه)** يُخْرِجُ الواجِب.

**وقوله: (غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه)** كان الأَوْلى أن يقول: (غير مقترن بِمَدْح فاعله، أو تاركه) ولا حَاجَةَ لِذِكْرِ الذَّمِّ؛ لأن المندوب والمَكْروه ليس فيهما ذَمٌّ، والحرام والواجب قد خَرَجَا بِالجملة السابقة.

* **قولُه: وهو من الشَّرع:** هذه مسألة أخرى، وهي: هل المباح حُكْم شَرْعِيّ، أو حكم عقلِيٌّ؟

أهل السُّنَّةِ يقولون: الأحكام لِلشَّرْع، ولا حَاكِمَ إلا الشَّرع، قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] ومن هذه الأحكام الشَّرْعِيَّة: الإباحة، وَمِنْ ثَمَّ فالمباح حُكْم شَرْعي[1].

---

(١) هذا قول أكثر العلماء. انظر: المستصفى (ص٥٣) الإحكام للآمدي (١/ ١٢٤) فواتح الرحموت (١/ ١١٣) كشف الأسرار (١/ ١١٩) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (١/ ٦٧٦) روضة الناظر (/ ١٢٩) شرح مختصر الروضة (١/ ٢٦٢) أصول الفقه لابن مفلح (١/ ٢٤٢).

وأنكر بعض المعتزلة ذلك؛ إذ معنى الإباحة نفي الحرج عن الفعل والتَّرك، وذلك ثابتٌ قبل الشَّرع.

قلنا: الأفعال ثلاثةٌ: قسمٌ خيَّر الشَّارع بين فعله وتركه، .......

---

* قولُه: **وأنكر بعض المعتزلة ذلك؛ إذ معنى الإباحة نفي الحرج عن الفعل والتَّرك، وذلك ثابتٌ قبل الشَّرع:** ذهب بعض المعتزلة إلى أنَّ الإباحة ليست حكمًا شرعيًّا، وإنما هي حكم عقلي[1].

قالوا: بأن الإباحة موجودة قبل نزول الشريعة؛ لأن حكم الأفعال قبل وُرُود الشرائع هو الإباحة، فالأصل في الأفعالِ الإباحة بحكم عقلي، والإباحة ما زالت باقية، فتكون الإباحة حُكْمًا عقليًّا، وسيأتي معنا البحث في حكم الأفعال قبل ورود الشرائع أهو الإِبَاحَةُ أَوْ لا.

ورَدَّ المُؤَلِّف عليهم بأَنْ قَالَ: (**قُلْنَا: الأفعال**) أي: المباحة، فهو هنا عَمَّمَهَا فَيَنْبَغِي تقييدها بالمُبَاحَةِ (**على ثلاثة أقسام**):

**القسم الأول:** ما صَرَّح الشارِع فيه بالتَّخْيير بين الفِعْلِ والتَّرْكِ، فَحِينئِذٍ يكون حكمًا شرعيًّا؛ لأَنَّ التخيير صَدَرَ بخطاب من الشارع، ومن أمثلة ذلك:

---

(١) هو قول الكعبي، وجماعة من معتزلة بغداد. قال البزدوي: "وهذا قول شاذ خارج عن الإجماع". انظر: كشف الأسرار (١/ ١١٩، ١٢٠) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (١/ ٦٧٦) والمصادر السابقة.

والكعبي هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، أخذ عن أبي الحسين الخياط، وكان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، أقام ببغداد مدة طويلة، وانتشرت بها كتبه، ثم رحل إلى بلخ، وأقام بها إلى أن توفي سنة تسع عشرة وثلاثمائة (٣١٩ هـ). انظر: طبقات المعتزلة (١/ ٨٨، ٨٩).

وقسمٌ نفى الحرج عن فعله.

وقسمٌ لم يصرِّح الشَّرع فيه بشيءٍ.

فيحتمل أن يقال: قد دلَّ السَّمع على أنَّ ما لم يرد فيه طلب فعلٍ ولا تركٍ فالمكلَّف فيه مخيَّرٌ، وهو دليلٌ على العموم.

ويحتمل أن يقال: لا حكم له.

---

قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢] فالاصطياد هنا تخيير من الشارع في الفعل وعَدَمِه.

**القسم الثاني:** مَا وَرَدَ دَلِيل مِنَ الشَّارِعِ بنَفْيِ الحرج فيه، في مِثْل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] يعني التجارة في الحج، وقوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥] في التَّلْمِيح بخطبة المُتَوَفَّى عَنْها، وهذا أيضًا حكم شَرْعِيٌّ؛ لأنَّ الَّذِي نَفَى الحرج عن الفعل هو الشارع، وبالتالي لا حَقَّ لَكُمْ فِي المُنَازَعَة في هذين القسمين.

**القسم الثالث:** وهو الذي لمْ يَرِدْ دَلِيل شَرْعِيٌّ بإباحته لِذاتِه، فَهَذا له احتمالان:

**الأول:** أن هُنَاك أدِلَّةً شرعية دَلَّت على أن الأصل في الأشياء الإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فهَذَا دليل على العموم في جميع الأفعال.

**الثاني:** أنه لا يوجد لها حُكْم شَرْعِيّ، وأن حكمها مَأخُوذ مِنَ العَقْلِ، لَكِنَّ الصواب هو أن يُقَالَ بأن حُكْمَهَا منصوص عليه في الشرع.

**فصلٌ:**

الأفعال في الأعيان المنتفع بها قبل الشَّرع على الإباحة عند التَّميميِّ وأبي الخطَّاب والحنفيَّة؛ إذ قد علم انتفاعنا بها من غير ضررٍ علينا ولا على غيرنا فليكن مباحًا.

---

**حكم الأشياء قبل ورود الشرع:**

هذه المسألة هي الاستدلال بأن **(الأصل في الأشياء الإباحة)**، دائمًا نسمع الناس يستَدِلُّون بها، وهذه القاعدة لها حالان:

**الحَالُ الأَوَّلُ:** ما هو الأصل في الأشياء قبل بعثة النَّبيِّ ﷺ وقبل بعثة الأنبياء السابقين قبل نزول الشرائع؟

**والحال الثاني:** ما هو الأصل في الأشياء بعد بعثة النَّبيِّ ﷺ؟

المسألة الأولى: حكم الأفعال قبل وُرودِ الشَّرائع، هل الأصل فيها الإباحة، أو الحظر؟

لِلْعُلَماء في هذه المسألة أربعةُ أقوال: ذكر المُؤَلِّفُ منها ثلاثة:

**القول الأول:** أن الأصل في الأفعالِ قبل ورود الشرائع هو الإباحة[١]، واستدلوا عليه بدليلين:

**الدليل الأول:** أنَّنا ننتفع بهذه الأعيان مِنْ غَيْرِ ضَرَرٍ على أحد لا علينا ولا على غيرنا، وبالتالي فَمِنَ المُناسِبِ أَنْ تُباحَ؛ لأَنَّ فيها انتفاعًا للبعض بدون مَضَرَّةٍ عَلَى الآخرين.

---

(١) انظر: التقرير، والتحبير (٢/ ٩٩) تيسير التحرير (٢/ ١٦٨) روضة الناظر (١/ ١٣٣) العدة في أصول الفقه (٤/ ١٢٤١) شرح مختصر الروضة (١/ ٣٩١).

**ولأنَّها خلقت لحكمةٍ غير راجعةٍ إلى الله تعالى فثبتت أنَّها لنفعنا.**

---

**الدليل الثاني:** أَنَّ هَذِهِ الأَعْيَان خُلِقَتْ لِحِكْمَةٍ، ولم تخلق عبثًا؛ لأن اللهَ تعالى مُنَزَّه عن العبث، والله عَزَّ وَجَلَّ غني عنها فلم يخلقها لنفعٍ يرجع إليه، فلا يبقى إلا أن تكون خُلقت لنفعنا[1].

* **قولُه: خلقت لحِكْمَة غير راجعة إلى الله:** هذا على مذهب المعتزلة والأَشَاعِرَة وغيرهم مِمَّنْ لا يَصِفُونَ اللهَ بِالرِّضَا والمَحَبَّةِ، فَإِنَّهُمْ يقولون بِأَنَّ أفعال الطاعات لا يَصِحُّ أن نقول بأن الله يُحِبُّها، ولا بِأَنَّ اللهَ يَرْضَى عَنْ أَصْحَابِهَا، فهم ينفون صِفَة الرضا وَصِفَة المحبة لله عَزَّ وَجَلَّ أما أهل السُّنَّةِ فيقولون: الله تعالى خلق هذه الأعيان لطاعته، وطاعَتُه مَحْبوبة له سبحانه، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزُّمَر: ٧] وقال رسول الله ﷺ: «**للهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ ...**» الحديث[2].

فلو قال: (خُلقت لمنفعة غير راجعة إلى الله) كان يمكن، وهُوَ أن تُسْتَعْمَل في عِبَادَةِ اللهِ وَفِي طَاعَتِهِ، فَيَرْضَى الله عَزَّ وَجَلَّ عَنْ فَاعلها ويحبه، ويفرح به وبطاعته.

لكن لما قال: (خلقت لحكمةٍ غير راجعة إلى الله) فهم ينفون صِفَة الرضا وَصِفَة المحبة عن الله عَزَّ وَجَلَّ.

---

(١) انظر: لأدلة هذا القول المصادر السابقة.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٦٣٠٨) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ. ومسلم (٢٧٤٧) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

وعند ابن حامدٍ والقاضي وبعض المعتزلة: هي على الحظر؛ لأنَّ التَّصرُّف في ملك الغير بغير إذنه قبيحٌ، ولأنَّه يحتمل أنَّ في ذلك ضررًا، فالإقدام عليه خطرٌ.

وقال أبو الحسن الجزريُّ والواقفيَّة: لا حكم لها؛ إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل الشَّرع، والعقل لا يبيح ولا يحرِّم وإنَّما هو معرِّفٌ للتَّرجيح والاستواء.

---

**القول الثاني:** أن الأفعال المتعلقة بالأعيان قبل ورود الشرائع على التَّحْرِيم(١)، واسْتَدلوا على ذلك بدليلين:

**الدليل الأول:** أن هذه الأعيان مملوكة لله تعالى، وقبل نزول الشرائع لا يوجد إذْن من المالك بالتصرف فيها، فلا يَصِحُّ أن نتصرف في ملكه إلا بإذنه.

**الدليل الثاني:** أنَّ هَذِهِ الأَعْيَان يحتمل أن يكون فيها ضرر، فالإقدام عليها خَطر.

وهذان القولان للمعتزلة؛ لأنهم يرون أن العقول يمكن أن تَحْكُم، وأن يُؤْخَذ منها حكم.

**القول الثالث:** قول الأَشَاعِرَة بأنه لا حكم لها؛ إذ معنى الحكم هو الخطاب، وقبل ورود الشارع لا يوجد خطاب، ولأن الأحكام إِنَّما تُؤْخَذُ مِنَ الشَّرْعِ، والعقل لا مدخل له في الأحكام، فالعقل لا يبيح ولا يُحَرِّم، وإِنَّما العَقْلُ طريقة لمعرفة الراجح من المرجوح(٢).

---

(١) انظر: روضة الناظر (١/١٣٣) شرح مختصر الروضة (١/٣٩٥) العدة في أصول الفقه (٤/١٢٣٨) رفع النقاب (٢/١٤٥).

(٢) انظر: روضة الناظر (١/ ١٣٣) شرح مختصر الروضة (١/ ٣٩٥).

وهذا القول هو اللائق بالمذهب.

وقد دلَّ السَّمع على الإباحة على العموم بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ..........................

---

* **قولُه: وَهَذَا القَوْلُ هُوَ اللائق بالمَذْهَبِ:** وهذا فيه نظر(١).

**المسألة الثانية:** ما هو الأصل في الأشياء بعد ورود الشريعة؟

كثير من الناس يستدلون بهذه القاعدة، ويقول: الأصل في الأشياء هو الإباحة، وهذه القاعدة لا يصح أن يستدل بها إلا الفُقَهاء؛ لأنها من قَوَاعد الاستصحاب، ولا يَصِحُّ التمسك بالاستصحاب إلا عند عدم الأدِلَّة، ولا يعرف وجود الأدلة، أو عدمها إلا الفقهاء، فالاسْتِدْلال بالقاعدة إنما يكون لفقهاء الشَّرِيعَة، أمَّا كُتَّاب الصحف، أو المتقوِّلون على الشريعة بغير علم إذا قالوا: الأصل في الأشياء الإباحة، قيل لهم: لَسْتُم مِنْ أَهْلِ الاستدلال في هذه المسألة.

**الأدِلَّة على أنَّ الأصل في الأشياء بعد ورود الشريعة على الإباحة:**

اسْتُدِلَّ على هذا بِعَدَد من الأدلة(٢):

**الدليل الأول:** قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فَامْتَنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ على العباد بما خلق لهم في الأرض، ولا يصح الامتنان عليهم إلا إذا كانت مُبَاحَةً.

---

(١) هو اختيار ابن عقيل، وابن قُدَامَةَ، ومجد الدين ابن تيمية من الحنابلة.
انظر: الواضح لابن عقيل (٥/ ٢٥٩) روضة الناظر (١/ ١٣٤) شرح مختصر الروضة (١/ ٣٩٥) أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٧٦).

(٢) للأدلة على هذا القول، انظر: روضة الناظر (١/ ١٣٤، ١٣٥).

**وقوله: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ﴾ [الأعراف:٣٣].**

**وقوله تعالى: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡ﴾ [الأنعام:١٥١].**

**وقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام:١٤٥].**

وقوله ﷺ: «إنَّ من أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا: من سأل عن شيءٍ لم يحرَّم فحرِّم من أجل مسألته»[(١)].

---

**الدليل الثاني:** قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ﴾ [الأعراف: ٣٣] الآية، حيث حصر المحرمات في المذكورات، فَدَلَّ عَلَى أن ما عدا ذلك على الإباحة، إلا أن يأتي دليل يدل على تحريمه.

**الدليل الثالث:** قوله تعالى: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡ﴾ [الأنعام: ١٥١] فدلَّ هذا على أن المُحَرَّمَ هُوَ المَتْلُو.

**الدليل الرابع:** قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [الأنعام: ١١٩] دَلَّ هَذَا على أن المحرم مذكور بالأدلة، وأن ما عداه على الإباحة.

**الدليل الخامس:** قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥] فَدَلَّ هذا عَلَى أنَّ المُحَرَّم مَحْصُور، وَيَدل عليه حديث: «**إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا: مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ**»[(١)].

وهذه القاعدة، وهي أنَّ الأَصْلَ في الأشياء الإباحة متفق عليها، ومحل إجماع بين الفقهاء.

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري (٧٢٨٩) ومسلم (٢٣٥٨) من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ.

**وفائدة الخلاف: أنَّ من حرَّم شيئًا أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل.**

---

* **قولُه: وفائدة الخلاف:** لَعَلَّهُ يُرِيد الخلافَ في حُكْمِ الأفعال قبل وُرودِ الشَّرع.

* **قولُه: أنَّ مَنْ حرَّم شيئًا، أو أباحه كَفَاهُ فيه استصحابُ حالِ الأصلِ:** فإذا وُجِدَ فقيهٌ يقول بأن حُكْمَ الأفعال قبل ورود الشرع هو التحريم، تكون فتواه إذا جاءته مسألة جديدة قال: هذه على التحريم اكتفاءً باسْتِصْحَابِ الأصْل.

وهذا الكلام ليس بصحيح؛ لأنهم جميعًا يَتَّفِقُونَ عَلَى أن الشريعة وردت بأن الأصل في الأشياء هو الإباحة، وأَنَّ هذا الخلاف السابق إنما هو في الأفعالِ والأعيان قبل ورود الشَّرَائِع، ومن قال بأنَّ حُكْمَ الأفعال قَبْلَ وُرُود الشريعة هو التحريمُ، قال بأن الشريعة نَسَخَتْ هَذَا الحكم وأزَالَتْهُ، وجَعَلَتِ الأَصْلَ فِي الأَشْيَاءِ هُوَ الإبَاحَة.

**فصلٌ:**

المباح غير مأمورٍ به؛ لأنَّ الأمر طلبٌ وهو غير مطلوبٍ.

فإن قيل: ترك الحرام مأمورٌ به، و(السُّكوت المباح) يترك به (الكفر) و(الكذب الحرام) فيكون مأمورًا.

---

* **قولُه: المباح غير مأمورٍ به؛ لأنَّ الأمر طلبٌ وهو غير مطلوبٍ:** مسألة المباح هل هو مأمور به؟ أي: هَلْ يَدْخُلُ المُبَاح في الأمر؟ وهَلْ يُؤْجَرُ المكلَّف على فِعْل المباح لِذَاتِهِ؟

هناك قولان:

**القول الأول:** أن المباح غير مأمور به، وهو قول الجمهور(١)، واسْتَدَلُّوا بذلك عَلَى أنَّ الأَمْرَ طَلَبٌ والمباح غير مطلوب، فلا يكون المباح مأمورًا به.

**القَوْل الثاني:** أن المُبَاحَ مأمور به، وهذا قَوْل الكَعْبي من المعتزلة(٢)، واستدل بدليل مُرَكَّب من مقدمتين بنى عليهما نتيجةً فقال:

إن تَرْكَ الحرام مأمورٌ به، والمُبَاحُ يُتْرَك به الحرام، فيكون المباح مأمورًا به.

مثال ذلك: التكلم بالكفر حرام، وترك هذا الحَرَام مأمور به، وتَرْك هذا الكلام يكون بالسُّكوت، فيكون السكوت المُبَاح مأمورًا به.

وأُجيب عن هذا بجوابين:

---

(١) انظر: المستصفى (ص٦٠، ٦١) روضة الناظر (١/ ١٣٦) شرح مختصر الروضة (١/ ٣٨٧) كشف الأسرار (١/ ١١٩) الإحكام للآمدي (١/ ١٢٤) تنقيح الشهاب (١/ ٦٧٦) الواضح لابن عقيل (٢/ ٤٨٨) (شرح الكوكب المنير ١/ ٤٢٤).

(٢) المراجع السابقة.

**قلنا: فليكن المباح واجبًا إذن، وكذلك الحرام إذا ترك به حرامٌ آخر.**

---

**الجواب الأول:** أنَّه قد يعترضُ عليكم مُعْتَرِض ويقول: بِناءً على استدلالكم نقول: ترك الحرام واجب، والمباح يُتْرَك به الحرام، فيكون المباح واجبًا، فدَلَّ هذا على أن قولكم يُؤَدّي إلى لازم خطأ، وما أدَّى إلى لازم خطأ فهو خطأ.

**الجواب الثاني:** قد يَقُولُ قائل: إنَّ الإِنْسان قد يَتْرُك الحرام بحرام آخر، فعلى كلامكم يكون الحرام مأمورًا به.

مثالُ ذلك: إنسان جاءنا، وقال: سأتركُ أكل لحم الخنزير، ما حكم ترك لحم الخنزير؟

قلنا: واجب.

قال: إذَن سأترك لحم الخنزير بأكل الميتة، فيكون أكْلُ لحْمِ الميتة واجبًا عليه، مع وجود لحوم أخرى مباحة.

فنقول: يَلْزَمكم ذلك؛ لأنكم تقولون: تركُ الحرام مأمور به، والمباح يُتْرَك به الحرام، فيكون مأمورًا به، ونقول أيضًا: الحرام يُتْرَكُ بِهِ حَرَام آخر، فعلى قولكم يكون مأمورًا به، وهذا القول خطأ.

**وقد يذكرون هنا مسألة: هل الإِبَاحة تكليف، أو لا؟**

فقد وقع الاختلاف في كون الإباحة تكليفًا، أو لا، وهذا الاختلاف مبنيٌّ على تعريفِ التكليف، فإن قُلنا: التكليف هو الخطاب بالإلزامِ، فلا يشمل إلا الواجب والحرام، وإن قلنا: إنَّ التكليف هو الخطاب بأمر، أو نهي،

فيشمل أربعة أحكام: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، وإن قلنا: التكليفُ هو مقتضى الخطاب، فحينئذٍ يدخل الإباحة في التكليف؛ لأن الإذن من الشارع هو مقتضى خطابِ الشارع، والجمهور على أن الإباحة ليسَ فيها تكليف(١).

**مسألة: هل يؤجر المكلّف على المباح؟**

نقول: لا يؤجر على المباحِ لِذَاتهِ.

**مسألةٌ: بعض الأحكام الشرعيَّة قد يَنْتَقِلُ حكمها بِسَبَبِ ما يرتبطُ بها،** فالفعلُ ليس الحكم عليه لذاته، بل قد يَخْتَلِفُ حكمه باختلاف ما يحيط به؛ ولذلك الصلاة من الطاهر واجبة ومن الحائض حرام، وهي صلاة واحدة، والأكل مثلاً حكمه الإباحة، فإذا اقترنَ به نيَّة التَقَوِّي به على طاعة الله صار مندوبًا، أو واجبًا؛ لأنه أصبح وسيلة، ويؤجر عليه.

ومن هنا قد يقول قائل: هل يفعل النبيُّ ﷺ المكروه؟

فنقول: هذا الفعلُ الذي فعله في الأصل هو مَكْروه، لكن بالنسبة للنبي ﷺ وقع لبيان أن ذلكَ الفعل ليس بحرام، فيكون في حقه ﷺ مندوبًا إليه، أو واجبًا؛ لأنه من تبليغ الشريعة، وإن كان في حَقِّنَا مكروهًا، إلا إذا اقْتَرَنَ به قرينة أنَّنا نبلغ الشرع ببيان أن ذلك الفعل ليس بحرامٍ.

---

(١) وقد نسب المرداوي هذا القول إلى الأئمة الأربعة، وذكر الطوفي أن الخلاف في ذلك لفظي. انظر: التحبير شرح التحرير (٣/ ١٠٣١، ١٠٣٢) شرح مختصر الروضة (١/ ٢٦٣ - ٢٦٤) روضة الناظر (١/ ١٣٧).

**القسم الرابع: المكروه:**

**الرَّابع: المكروه: وهو ما تركه خيرٌ من فعله.**

**وقد يطلق على المحظور.**

**وقد يطلق على ما نهي عنه نهي تنزيهٍ، فلا يتعلَّق بفعله عقابٌ.**

**والأمر المطلق لا يتناول المكروه؛ ..........................**

---

* **قولُه: المكروه:** هذا هو القسم الرابع الأحكام التكليفية.

**والمكروه في اللغة:** المبغضُ غَيْر المحبوب(١).

**أما في الاصطلاح**، فَإِنَّ العُلَمَاءَ يُطْلِقُون لفظ المكروهِ على ثلاثة معانٍ:

**المعنى الأول:** إطلاق لفظ المكروهِ على ما تَرْكُهُ خيرٌ مِن فعلِه، فَعَلَى هذا التعريف يكون لفظُ المكروه شاملاً للمُحَرَّم، وشاملاً لما يُسْتَحَبّ تَرْكُهُ.

**المعنى الثاني:** إِطْلاق لَفْظِ المَكْرُوه على المُحَرَّم فقط، ومِنْ ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨].

**المعنى الثالث:** إطلاقُ لفظ المكروهِ على ما نُهِيَ عَنْه نَهْيَ تنزيهٍ، بحيث لا يتعلق بفعله عِقَاب، وإنما يتعلق بتركه ثَوَابٌ لمن نَوَى بذلك التقرب لله عَزَّ وَجَلَّ، وهذا المعنى هو الغالب عند علماء الشريعة، وهذا هو اصطلاح الجمهور(٢)، أمَّا الحَنَفِيَّة فإنهم يسمون هذا النوع المكروه تنزيهًا، أما المكروه تحريمًا عندهم فهو ما نُهِيَ عَنْه بطريق ظَنِّي، ويَتَرَتَّب على فعله عقاب.

* **قولُه: والأمر المطلق لا يتناول المكروه:** من مسائل المكروه: هل الأمرُ

---

(١) انظر: لسان العرب (١٣/ ٥٣٤).

(٢) انظر: المستصفى (ص٥٣، ٥٤) روضة الناظر (١/ ١٣٧، ١٣٨) شرح مختصر الروضة (١/ ٣٨٢ - ٣٨٥).

**لأنَّ الأمر طلبٌ، وهو غير مطلوبٍ، ولأنَّ الأمر ضدُّ النَّهي.**

**وإذا قيل: المباح ليس بمأمورٍ، فالمكروه أولى.**

---

المطْلَقُ يَتَنَاوَل المكروهَ، أو لا يتناوله؟

المرادُ بالأمر المطْلَقِ: الأمر الذي ليس معه قَرينةٌ. ومعنى ذلك: أن العَبْدَ إذا امْتَثَلَ الأمر على صفة مكروهة فهل يكون امتثاله داخلاً في تحقيق ذلك الأمر، أو لا؟

هذه المسألة يقع بها لبس كثير، مِثَال ذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] هَذا أمْر بالوضوء، فإذا أتى الإنسان بالوضوء على صفة مكروهة فهل يكون ممتثلاً للأمر، أو لا؟ ومثله في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ٢٩﴾ [الحج: ٢٩] فهل هذا الأمر يشمل الإتيانَ بالطَّوَاف على صفة مكروهة كَمَا لَوْ جَعَلَ البيتَ عن يمينه، أو طاف بالبيت بدون طهارة، أو نحو ذلك؟

الجمهور على أن الأمر المُطْلَقَ لا يَتَنَاوَلُ المكروه، فمَنْ أَتَى بالفعل على صفة مكروهة فإنه لا يكون ممتثلاً للأمر، واستدلوا على ذلك بأدلة، أشْهَرُها ثلاثة:

**الدليل الأول:** أَنَّ الأمر طلب واستدعاء، والمكروه ليس مطلوبًا ولا مُسْتَدْعًى، فلا يكون المكروه مأمورًا به.

**الدليل الثاني:** أن المكروهَ مَنْهِيٌّ عنه، والأمر يضادُّ النهي، فلا يكون المكروه مأمورًا به.

**الدليل الثالث:** سبق أنَّ المباح ليس مأمورًا به، فأن يكون المكروه غير مأمور به من بابٍ أولى.

**القسم الخامس: الحرام:**

**الحرام: ضدُّ الواجب، فيستحيل أن يكون الشَّيء الواحد واجبًا حرامًا، طاعةً معصيةً من وجهٍ واحدٍ، ..........**

---

* **قولُه: الحرام:** هذا هو الحكم الخامس من الأحكام التكليفية:

سبق أن المرادَ بالحرام: مَا نَهَى عنه الشارع نهيًا جازمًا، وأَنَّهُ يترتب عليه أَنَّ مَنْ فَعَلَهُ فهو آثِمٌ مُسْتَحِقٌ للعقاب، وَأَنَّ مَنْ تَرَكَهُ بنية التقربِ إلى الله عَزَّ وَجَلَّ فإنه مُثَاب.

**صيغ التحريم:**

لِلْحَرَام صِيغٌ تدلُّ عليه، منها:

**أولاً:** صيغة: لا تفعلْ.

**ثانياً:** الخبرُ بالنفيِ إذا كان يُمْكِنُ أنْ يَقَع في الخارج، فإنَّهُ يَدُلُّ على التحريم.

**ثالثاً:** ألفاظُ الأوامرِ التي فيها معنى التَّرْكِ مثل: (ذَروا، واتركوا).

**رابعاً:** ترتيبُ العقوبةِ على الفعلِ، أوْ لَعْنُ فاعِلِه.

**خامساً:** تعليقُ غَضَبِ اللهِ، أو مَقْته بالفعلِ.

* **قولُه: الحرام ضد الواجب:** مَعْنَى هذه الكلمة أنَّ الحَرَامَ لا يجتمع مع الواجب في محل واحد، أي: لا يكون الفِعْلُ حَرَامًا واجبًا في وقت واحد، ومِنْ هُنَا فإن جميع الأحكام الشَّرْعِيَّة أَضْدادٌ لبعض؛ لأن الضِّدَّيْنِ هما ما لا يجتمعان، وقد يَرْتَفِعَانِ، وليس المراد بكلمة ضِد هنا أَنَّها في المقابل، وإنما المراد هنا أنهما لا يجتمعان؛ ولذا فَسَّرَهُ بَعْدَ ذلك فقال: (**فَيَسْتَحِيل أن يكون الشيء الواحدُ**) المراد بالشَّيءِ يعني الفعل (**واجبًا حرامًا طاعة معصية من وجه واحد**).

إلا أنَّ الواحد ينقسم إلى «واحدٍ بالعين» وإلى «واحدٍ بالنَّوع».

والواحد بالنَّوع يجوز أن ينقسم إلى: «واجبٍ» و«حرامٍ»، ويكون انقسامه بالإضافة كالسُّجود لله تعالى «واجب» و«السجود للصنم حرام».

---

*** قولُه: إلا أنَّ الواحد ينقسم إلى «واحدٍ بالعين» وإلى «واحدٍ بالنَّوع»:**

تحرير محل النزاع في هذه المسألة.

**القسم الأول: الفعل الواحد بالنوع.**

اتَّفَقُوا على أن الفعل الواحد بالنَّوْعِ يُمْكِنُ اجتماعُ الإيجاب والتحريم فيه.

مثال ذلك: الصلاة: هَذَا فِعْلٌ واحد من نوع، صلاة زيد وصلاة عمرو، ويدخل في اسم الصلاة صلاة المحْدِث وصلاة المتوضِّئ، وصلاة المرأة الطاهر، وصلاة المرأة الحائِض، وبعضها يكون حرامًا وبعضها يكون واجبًا.

وسبب إمكان انْقِسَام الفعل الواحد بالنوع إلى حرام وواجب هو الاختلاف في الإضافات، أو الصفات، فالاختلاف بسبب الإضافة مثل: صَلاة المحدث وصلاة المتوضئ، إذا صَلَّى المحدث بدون وضوء كانت صلاته حرامًا، ولما توضأ فصلى كانت صلاته واجبة.

فهنا نُسِبَتِ الصلاة إلى أشخاص فاختلف الحكم من الإيجاب والتحريم، أما الاختلاف بالصفات مثل: صلاة المرأة الطاهر وصلاة المرأة الحائض، فالصلاة منسوبة إلى شخص واحد، لكن صلاة الأولى واجبة، وصلاة الثانية حرام، وقد مَثَّلَ المؤلف للفعل الواحد بالنوع الذي يُمْكِنُ اجتماع التحريم والوجوب فيه بالسجود لله والسجود للصنم، فالسجود لله تعالى واجب، والسجود للصنم حرام.

والإجماع منعقدٌ على أنَّ السَّاجد للصَّنم عاصٍ بنفس السُّجود والقصد، والسَّاجد لله تعالى مطيعٌ بهما.

---

* **قولُه: والإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاصٍ بنفس السجود**[1]: بعضُ المعتزلة يقولون: هو عاصٍ بنيته[2]، والصواب أنه عاص بنفس السجود، وعاص أيضًا بالقصد، والساجد لله مُطِيعٌ بالفعل - فعل السجود - ومطيع لله بالقصد.

**القسم الثاني**: الفعل الواحد من وجهٍ واحد، فمثاله: صَلاة زيد التي صَلاها في الساعة الثانية عشرة فعل واحد، فلا يمكن أن تكون واجبة وحرامًا من وجه واحد، مِنْ جهة الوقت مثلاً؛ إذ يستحيل أن يكون الفعل واحدًا بالعين واجبًا حرامًا من وجه واحد، وهذا بالاتفاق.

**القسم الثالث**: الفعل الواحد بالعينِ، هل يمكن أن يكون حَرامًا واجبًا من وَجْهَيْنِ مختلفين؟

مثال ذلك: استِعْمَال الرَّجُل جَوَارِب الحَرِير حرام، فإذا مسح عليها أثناء الوُضوءِ - والمسح على الجورب من الحريرِ بالنسبة للرجل حرام بالاتِّفاق - فهل يكون هذا الفعل واجبًا مع كونه حرامًا، فيَجْتَمِعُ فيه الحُكْمَان الإيجاب والتحريم، أو لا؟

---

(١) ذكر الإجماع في ذلك غير واحد من الأصوليين. انظر: المستصفى (ص٦١) روضة الناظر (١/١٤٠) البحر المحيط للزركشي (١/٣٤٥).

(٢) هذا القول منسوب إلى بعض المعتزلة، ونسبه البعض إلى أبي هاشم الجبائي من المعتزلة. انظر: المستصفى (ص٦١) نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (٤/١٦٨٣) البحر المحيط (١/٣٤٥) وقد ذكر الجويني أنه لم ير هذا القول في مصنفات أبي هاشم، فقال: "وهذا لم أطلع عليه من مصنفات الرجل مع طول بحثي عنها" البرهان للجويني (١/١٠٤).

**والواحد بالعين كـ(الصَّلاة في الدَّار المغصوبة) فحركته في الدَّار واحدةٌ بعينها، وفي صحَّتها روايتان: إحداهما: لا تصحُّ؛ إذ يؤدِّي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حرامًا واجبًا وهو متناقضٌ، ....**

---

* **قولُه: والواحد بالعين كـ(الصَّلاة في الدَّار المغصوبة):** هذا مثال آخر، فإن الصلاة في الدار المغصوبة حرام بالاتفاق يأثم بها، لكن هل تكون واجبة وبالتالي يؤجر عليها ويكون له أجر، أو لا؟

فإن ركوعه وسجوده حرام بالاتفاق ويأثمُ به؛ لأنه استعمال لِلْمَغْصُوب، ولا يجوز للإنسان الانتفاع بالمغصوب، أو استعماله، ومن ذلك استعماله بالصلاة فيه والرُّكوع والسجود عليه، فهذا حرام بالاتفاق يأثم به، لكن هل يؤجر عليه ويكون فِعْلُهُ واجبًا؟ وهل يَسْقُط طلب الشارع في هذه الحال؟

* **قولُه: وفي صحَّتها روايتان:** العلماء لهم أقوالٌ متعددة في هذه المسألة، أشهرُها ثلاثة أقوال، وقد ذكر المُؤَلِّفُ منها قولين:

**القول الأول:** أنه لا يجتمع التَّحريمُ والوجوب في فعل واحد بالعينِ، وهذا هو المشهورُ عن الإمام أحمد واختاره أكثر الحنابلة(١)، واستدلوا على قولهم بأدلة:

**الدليل الأول:** أن ذلك يُؤَدِّي إلى كون الفعل الواحد بِالْعَيْنِ قد جمع بين صفتين متناقضتين: التَّحْرِيم والوجوب، وهُمَا ضِدَّانِ، فَلَا يَجْتَمِعَانِ في فعل واحد.

---

(١) انظر: روضة الناظر (١/١٤٠) العدة في أصول الفقه (٢/٤٤١) الواضح (٣/٢٥٣ - ٢٥٧) أصول الفقه لابن مفلح (١/٢٢٢).

**فكيف يتقرَّب بما هو معاقبٌ عليه، مطيع بما هو عاصٍ به؟**
**والثَّانية: تصحُّ؛ لأنَّ هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران وهو مطلوبٌ من أحدهما مكروهٌ من الآخر، فليس ذلك محالاً، إنَّما المحال أن يكون مطلوبًا مكروهًا من وجهٍ واحدٍ، .......................**

---

**الدليل الثاني:** أَنَّ الفِعْلَ الحَرَام يُعَاقَبُ العَبْد عليه، فلا يكون العبد مطيعًا بما هو عاصٍ به، فالسجود لله تعالى طاعة، وسجودُه في الأرض المغصوبة معصية، فكيف يكون مطيعًا لله بنفس السجود الذي يعصي الله به؟!

**الدليل الثالث:** أن العبادة لا تكون صحيحة إلا إذا اشْتَمَلَتْ عَلَى شروط، ولابد أن تكون هذه الشروط غَيْر مُحَرَّمَة، فلو صَلَّى إنسان قبل الوقت مثلاً فصلاته باطلة، وارتكاب النهي مَتَى أَخَلَّ بشرط العبادة فإنه يُفْسِدُها كما نقول في صلاة المُحْدِث.

**والقول الثَّاني في المسألة:** أنه يمكن اجتماع التحريم والوجوب في فعلٍ واحدٍ بالعين من وجهين: فيكون مأجورًا على الفعل، ومُعَاقَبًا في نفس الوَقْتِ[1]، واسْتَدَلُّوا على ذلك بأدِلَّة، أشْهَرُهَا:

**الدليل الأول:** أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ لَهُ وَجْهَان مغايران، فلا يمتنع أن يكون الفعل مطلوبًا من أحد الوجهين ومكروهًا بالنسبة للوجه الآخر، ولا محال في هذا، إنما الاستحالة أن يكون مأمورًا به مَنْهِيًّا عنه من وَجْهٍ وَاحِد.

وهذا الاستدلال إنما هو استدلال بالتصور العَقْلِيِّ بانفكاك الجهتين، أَمَّا

---

(١) انظر: المصادر السابقة، والمستصفى (ص٦٢) والإحكام للآمدي (١/ ١١٥) والبحر المحيط (١/ ٣٤٥ - ٣٤٧) وكشف الأسرار (١/١٥٨، ٢٦٣).

**والصَّلاة معقولةٌ بدون الغصب، والغصب معقولٌ بدون الصَّلاة.**

**ومن اختار الرِّواية الأولى قال: ارتكاب النَّهي متى أخلَّ بشرط العبادة أفسدها بالإجماع كصلاة المحدث.**

**ودعوى الإجماع في هذه المسألة؛ لعدم أمر السَّلف الظَّلمة بالقضاء غلطٌ؛ لأنَّ عدم النَّقل عنهم ليس بنقل الاتِّفاق.**

---

فِي الخارج فإنَّه لا يوجد عندنا إلا فعل واحد بالعين، ومِنْ ثَمَّ فهذا الانْفِكَاك إنما هو في الذِّهْنِ فَقَط، والأحْكَام الشَّرْعِيَّة إنما تكونُ على ما في الخارج لا على ما في الأذهانِ.

**الدليل الثاني:** أن الصلاة معقولة بدون الغَصْبِ، والغَصْبُ مَعْقُول بدون الصلاة، فيُحكَم على كلٍّ واحد منهما بِحُكْمٍ مستقل.

والجواب عن هذا مثل الجواب عن الدليل الأول، وهو أن الحكمَ الشرعيَّ لا يكون عن التصوراتِ التي في الأذْهَان، فالأحكام الشَّرْعِيَّة إنَّما تكون على الأفْعَالِ الوَاقِعَة في الخارجِ.

**الدليل الثالث:** أن السَّلَفَ قَدْ أجْمَعُوا على صحة الصلاة في الدَّارِ المغصوبة، بدلالة أنهم لم يأمروا الحكام الظَّلَمَةَ بإعادة الصلاة التي صلَّوْها في الدور المغصوبة[1]، وأجاب المؤلف عن هذا بأجوبة:

**الجواب الأول:** أن غاية ما يستدلون به عدم نقل أمر السلف للظَّلَمَةِ

---

(١) ادعى الإجماع في ذلك الباقلاني، والرازي.
انظر: التقريب، والإرشاد الصغير للباقلاني (٢/٣٥٥) المحصول للرازي (٢/ ٢٩١).

**ولو نقل أنَّهم سكتوا فيحتاج إلى أنَّه اشتهر فيما بينهم كلّهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه، فيكون فيه اختلافٌ: هل هو إجماعٌ أم لا؟**

---

بإعادة الصلوات، وعدم النقل لنهي السلف ليس نقلاً للاتفاقِ[(١)].

**الجواب الثاني:** أن بعضَ السَّلف أمروا الظلمة بإعادة الصلاة، بدلالةِ أنَّهم قرَّرُوا أن الصلاة في الدار المغصوبة غير صحيحة.

**الجواب الثالث:** على تقديرِ أَنَّ بَعْضَ السلف سَكَتَ، فنحتاج إلى معرفة انتشار هذا السكوت عنهم، ولا دليلَ على انتشار هذا السكوت، والإجماع السكوتي في هذه الحالة أن يوجد نقل، أو قول بعدم أمر الظَّلَمة بإعادة الصلاة، وفَرْقٌ بَيْن السكوت الذي لا يُسْتَدَلُّ به وبين النقل عنهم، أو عن بعضهم أنهم تكلموا، فلا إجماع في هذه المسألة.

واختَار بعْض أهل العلم **قولاً ثالثًا**، وهو: **أن الصلاة يَسْقُطُ الطَّلَبُ عِنْدَهَا لا بِهَا**، أي: أنه لا يُؤْجَر على هذه الصلاة، لكنه لا يُطَالَب بإعادة الصلاة؛ **لأَنَّهُ ظَنَّ صِحَّة الإجماع**.

والصواب هو القول بِبُطْلان هذه الصلاة، هذا هو أرجح أقوال أهل العلم

---

(١) وقد نفى هذا الإجماع جماعة من الأصوليين مثل الجويني، والسمعاني، وابن قُدَامَةَ، والطوفي، وابن مفلح، والمرداوي.

انظر: البرهان (١/ ٢٨٨) قواطع الأدلة (١/١٣٥) روضة الناظر (١/ ١٤١، ١٤٢) شرح مختصر الروضة (١/٣٦٣ - ٣٦٤) أصول الفقه لابن مفلح (١/٢٢٣) التحبير شرح التحرير (٢/ ٩٥٦ - ٩٥٧).

**ومصحِّحو الصَّلاة في الدَّار المغصوبة قسَّموا النَّهي ثلاثة أقسامٍ: قسمٌ يرجع إلى ذات المنهيِّ عنه فيضادُّ وجوبه كالزِّنا، وإلى ما لا يرجع إلى ذات المنهيِّ عنه، فلا يضادُّ وجوبه كالصَّلاة في الثَّوب الحرير.**

---

لقول النَّبيّ ﷺ: «**مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ**»(١) وهَذِهِ الصلاة ليست مما عليه أمر أهْلِ الإِسْلام، فتكون هذه الصلاة مَرْدُودَةً.

والجُمْهور الذين صَحَّحُوا الصلاة في الدار المغصوبة قَسَّمُوا النَّهْيَ ثلاثة أنواع:

**النوع الأول:** نَهْي عَنْ فِعْلٍ لِذَاتِ الفِعْلِ، فَحِينَئِذ يكون هذا الفعل فعلاً باطلاً، ولا يصح، ولا تَتَرَتَّب عليه آثار الفعل الصحيح، من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] فهنا نَهْي عن ذات الوطء الذي هو الزنا، ومِنْ ثَمَّ لا يُرَتَّب عليه آثارُ الوطء الصحيح؛ مِنْ وُجُوب النفقة، وإِثْبات الدخول، ووجوب المهر، وثُبوت النسب، وسببُ عدم ترَتُّب هذه الآثار عليه: الإجْمَاعُ على أَنَّ الفعل هنا نُهِيَ عَنْهُ لِذَاته.

**النوع الثاني:** ما كان النَّهْيُ فِيهِ غَيْرَ عَائِدٍ إِلَى ذَاتِ المَنْهِيِّ عنه، بحيث نجد دليلاً في الأمر، ودليلاً آخر في النهي، ومَثَّل لذلك بالصلاة في الثوب الحرير، ومثله الصلاة في الدار المغصوبة؛ فليس هناك دليل على النهي عن الصلاة في الثوب الحرير، أو الصلاة في الأرض المغصوبة، بحيث يُجْمَع بَيْنَ الوَصْفَيْن، وإنما هناك دليل يقول: صلوا، ودليل ينهى عن استعمال الأرض المغصوبة،

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٦٩٧) مسلم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

**وقسمٌ يعود إلى وصف المنهيِّ عنه دون أصله كالصَّلاة في الأوقات الخمسة، فأبو حنيفة يسمِّي المأتيَّ به على هذا الوجه فاسدًا غير باطلٍ، وعندنا أنَّ هذا من القسم الأوَّل، وهو قول الشَّافعيِّ.**

---

فَإِذَا وقع النهي في محلّ الأمْرِ فَإِنَّ الجمهور يُصَحِّحُون ذلك الفعل ويُرَتبون عليه آثار الفعل الصحيح، وَمَنْ صَلَّى في الأرض المغصوبة قالوا: امْتَثَلَ الأمْر، ولَمْ يُطَالَبْ بالقضاء، ومَذْهَب أحمد - كما تقدم - أَنَّ هذا النوع غير صحيح وباطل، قالوا: لأنه يؤدي إلى مخالفة نَهْيِ الشارع.

**النوع الثالث:** مَا وَرَدَ النَّهْيُ فيه عن الفعل حال الاتِّصَافِ بِوَصْف، كما في حديث: «**النهى عن صوم يوم العيد**»(١)، فالنَّهْي ليس لذات الصَّوْم وَإِنَّما النَّهْيُ عَنِ الْفِعْلِ حَالَ الاتِّصَافِ بِوَصْفِ كَوْنِهِ فِي يَوْم العيد، والجمهور على أن هذا النوع باطل فاسد؛ ولذلك قالوا فيمَنْ نَذَرَ أن يصلي في أوقات النهي: أن نذره باطل، ومن نذر أن يصوم يوم العيد، قالوا: هذا نذر باطل فاسد، ولا يلزمه الوفاء به، هذا قول أحمد والشافعي ومالك(٢).

أما الحنفية فيفرقون بين البطلان والفساد، فعندهم أن ما نهي عنه لوصفِه دون أصله من باب الفاسد وليس من باب الباطل، ويرتبون على ذلك أنه يمكن تصحيحه، فمن نذر أن يصوم يوم العيد، قالوا: يصوم يومًا آخر مكانه.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٩٩٠) مسلم (١١٣٧) عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ، مَوْلَى ابْنِ أَزْهَرَ، قَالَ: شَهِدْتُ العِيدَ مَعَ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ ﵁ فَقَالَ: "هَذَانِ يَوْمَانِ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ صِيَامِهِمَا: يَوْمُ فِطْرِكُمْ مِنْ صِيَامِكُمْ، وَاليَوْمُ الآخَرُ تَأْكُلُونَ فِيهِ مِنْ نُسُكِكُمْ".

(٢) انظر: لقول الجمهور في عدم التفريق بين الباطل والفاسد: روضة الناظر (١/ ١٤٤ - ١٤٦) شرح مختصر الروضة (١/ ٣٧٦).

............................

فالفاسد يمكن تصحيحه ؛ لأنه قد نهي عن وصفه دون أصله ، أما الباطل فلا يمكن تصحيحه عندهم(١).

والصواب هو قَوْلُ الجمهور في هذه المسألة ؛ وذلك لأن انفِكَاك الوصف عن الأصل إنما يتصور في الذهن ، أما في الخارج فإنه لا يوجد أصل الفعل إلا مقترنًا بأوصافه ، وحكم الشارع إنَّما يكون على الأفعال الخارجيَّة ، وليس على التصورات الذهنية.

**وهناك نوع رابع من أنواع النهي :** وهو أن يكون النَّهْيُ عَنْ وَصْفٍ مستقلٍّ عن الفعل ، فَلا يَدُلُّ على الفسادِ ولا البطلانِ بالاتفاقِ ، ومِنْ أَمْثِلَةِ ذلك : الوضوءُ مِنْ آنِية الذَّهَبِ والفضة ، فالمتوضِّئ منهما عندما يَتَوَضَّأ لا يكون مستعملاً إناء الذهب والفضة بذات وضوئه ، ومن توضأ بماء مغصوب يكون عند الوضوء مستعملاً الماء المغصوب ، فيكون هذا من النوع الثاني ، أي : ما كان النَّهْيُ فيه غير عائدٍ إلى ذات المنهيِّ عنه ، أما إذا كان الإناء مغصوبًا والماء ليس بمغصوب ، فإنه عندما يتوضأ لا يكون مستعملاً المغصوب بذات وضوئه ، فَلَا يَدُلُّ هذا على الفساد ، ومثال آخر : مَنْ لَبِس الحرير في صلاته وكان مغطيًا به عورته فلا تصح صلاته عند الحنابلة ، كما لو ائتزر به ، وهو من النوع الثاني ، أي : ما كان النَّهْيُ فيه غير عائدٍ إلى ذات المنهيِّ عنه ، أما إن كان لا يغطي عورته بالحرير ، فإن صلاته تصح ، ويكون من النوع الرابع ، كمن لبس عمامة ، أو لبس خفًا ولم يمسح عليه ، فإن صلاته تصح.

---

(١) انظر : في تفريق الحنفية بين الباطل ، والفاسد : أصول السرخسي (١/٨٩) كشف الأسرار (١/٢٧٧).

**فصلٌ:**

الأمر بالشَّيء نهيٌ عن ضدِّه من حيث المعنى، فأمَّا الصِّيغة فلا.

## الأمر بالشَّيءِ نهي عن ضده:

* **قولُه: الأمر بالشَّيءِ نهيٌ عن ضده من حيث المعنى:** هذه قاعدة من قواعد الأصول[١]، وهي مبنية على أصول عقدية، والضدان ما لا يجتمعان وقد يَرْتَفِعَان.

مِثَال ذلك: صلاة الفريضة أثناء صعود السلَّم لا يجتمعان، فالأَمْرُ بالصلاة في هذه الحال نَهْيٌ عن صعود السلم؛ لأَنَّهُمْ ضِدَّان لا يجتمعان في مكان واحد، والأمر بالفعل نَهْي عَنْ أضداده التي لا يمكن أن تجتمع معه في مكان واحد من جهة المعنى، أما من جهة اللفظ فلَفْظ صَلِّ غَيْر لفظ: لا تَصْعَد عَلَى السُّلَّم، والقِيَام والجلوس ضدان، فمعنى أمرِك بالقيام أنك تُنْهَى عن الجُلُوس وعن الاضطجاع؛ لأنَّ الأمرَ بالفعل نَهْي عن جميع أضداده.

---

(١) اتفق عليها أكثر الأصوليين، وعامة الفقهاء، وبعض المعتزلة. انظر: المستصفى (ص٦٥) روضة الناظر (١/ ١٤٧) شرح مختصر الروضة (١/ ٣٨٠) قواطع الأدلة (١/١٢٣) الإحكام للآمدي (٢/ ١٧٠) شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص١٣٥ - ١٣٦) رفع النقاب (٢/٤٨٦) أصول السرخسي (١/٩٤) كشف الأسرار (٢/٣٢٩).

## وقالت المعتزلة: ليس بنهيٍ عن ضدِّه لا بمعنى أنَّه عينه؛ .......

وهذه القاعدة خَالَفَ فيها طائفتان:

**الطائفة الأولى: المعتزلة**(١)؛ لأنهم يقولون: لا يكون النهي نهيًا صحيحًا إلا إذا كان الناهي قاصدًا النهي عما يُنْهَى عَنْه، فَيَشْتَرِطُون في الأمر والنهي الإرادة، أي: إرادة وقوع المأمور به وعَدَم وقوع المنهي عنه؛ ولذلك إذا قيل لهم: نهى الله تعالى عن المعاصي، مَعَ أنه قد أَرَادَ وُقُوعَهَا، قالوا: لم يرد الله وقوعها؛ بناءً على كلامهم الفاسد ومذهبهم الخبيث في مسألة القدر؛ لأنهم يقولون: العبد يخلق فعل نفسه.

والأَشَاعِرَة يقولون: الآمِر لا يُشْتَرَطُ فِيهِ الإرادة.

أما أهل السُّنَّةِ فيُفَرِّقُون بين الإرادة الكونية والإرادة الشَّرْعِيَّة، فيقولون: الإرادة الشَّرعِيَّة شرط للأمر، والإرادة الكونية ليست شرطًا في الأمر.

وقول المعتزلة: (الأمر بالشَّيءِ ليس نَهْيًا عن ضِدِّه)، مبنيٌّ على قولهم: إن الأمر لا يُشْتَرَطُ فِيهِ الإرادة، والآمر قد لا يكون مريدًا لترك الضد.

وقد استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن الأمر بالشَّيْءِ لَيْسَ عَيْن النهي عن الضد، ولا يتضمنه، ولا يُلازِمه، وقد اختصر المؤلف الجملة، فحذف بعض الدليل وتكملته: (لا بمعنى أنه عينه ولا يَتَضَمَّنه ولا يُلازمه)(٢).

---

(١) انظر: المستصفى (ص٦٥) روضة الناظر (١/ ١٤٧) شرح مختصر الروضة (١/ ٣٨٠) قواطع الأدلة (١/١٢٣).

(٢) روضة الناظر (١/ ١٥٠).

**إذ يتصوَّر أن يأمر بالشَّيء من هو ذاهلٌ عن ضدِّه، فكيف يكون طالبًا لما هو ذاهلٌ عنه؟ فإن لم يكن ذاهلاً عنه، فلا يكون طالبًا له إلا من حيث يعلم أنَّه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضدِّه، فيكون تركه ذريعةً بحكم الضَّرورة، لا بحكم ارتباط الطَّلب به.**

---

وقد تقدَّم أن الدلالات ثلاثةُ أنواعٍ: دلالةُ مطابقةٍ، ودلالةُ تَضمُّنٍ، ودلالةُ التزامٍ.

فيقولون: الأمرُ بالشَّيءِ لا يَدُلُّ على النهي عن ضِدِّه، لا من طريق المطابقةِ ولا من طريقِ التَّضمُّنِ ولا من طريق الالتزامِ.

والجواب: أن هذا الاستدلالَ خطأ، فالأمر بالشَّيءِ يَلْزَم منه النهيُ عن ضِدِّه، فيدلُّ عليه بدلالة الالْتِزَامِ.

**الدليل الثاني:** قالوا: الآمر قد يأمر بالشَّيءِ ولا يُتصور ما يضاده، فكيف نجعله ناهيًا عن الضد وهو لا يتصوره؟

والجوابُ عن هذا بأنَّه لا يُشْتَرَط في النهي الإرادةُ، ودلالةُ الالتزام دَلالة صحيحةٌ، ولا يُمْكِن امْتِثَال الأمر إلا بِتَرْكِ ضِدِّه.

وقد بَيَّنُوا مَذْهَبَهُم فقالوا: إن ترك الضد يَتْرُكُه المأمور؛ لأنَّهُ لا يُمْكِن أن يمتثل الأمر إلا بترك الضد، وَتَرْكُ الضد لا يكون مطلوبًا مأمورًا به، وَإِنَّما يَكُونُ تركه ذريعةً بحكم الضَّرورة، وهذا فيه نوعُ سَفْسَطةٍ.

**وقال قومٌ: فعل الضِّدِّ عين ترك ضدِّ الآخر، فـ(السُّكون) عين (ترك الحركة) والبعد من المغرب هو القرب من المشرق، فهذه أقسام أحكام التَّكليف.**

---

**الطائفة الثانية: الأشاعرةُ:** قالوا: الأمرُ بالشيء نهيٌ عن ضدِّه من طريقِ اللفظِ، فقولُك: قُمْ، هو عَينُ قولك: لا تجلسْ، وهذا بَنَوْه على رأيهم في حقيقةِ الكلامِ؛ لأن الكلامَ عندهم هو المعاني النَّفْسيةُ، ومعنى (قُمْ) هو لا تَقعُدْ؛ ولذا قالوا: الأمر بالشَّيءِ نهي عن ضده من طريق القول ومن طريق الصيغة، وكل عاقل يُفَرِّق بين صيغة (قم) وصيغة (لا تقعد)، فهذا نوع سفسطة أيضًا.

والصواب في هذه المسألة هو قول أهل السُّنَّةِ؛ لأنَّ الأمرَ بالشَّيءِ هو نهيٌ عن ضِدِّه مِنْ طَرِيق المعنى وليس من طريق اللفظ، والأصول الْعَقَدِيّة التي بنى عليها المخالف مذهبه أصول فاسدة، فالمعتزلة بَنَوْا كلامهم هذا على أنَّ الأمر يُشْتَرَط فيه إرادة الآمرِ امتثالَ المأمورِ للأمرِ، وهذا كلام فَاسِدٌ بَنَوْهُ على قولهم: إنَّ العبد يخلق فعل نفسه، والأَشَاعِرَة بنَوْا قولهم في هذه المسألة من قولهم في حقيقة الكلام، وأَنَّهُ المَعَانِي النفسية.

وبذلك نكون قد أنهينَا الأحكام التكليفيَّة الخمسة، وهي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام، هذا على طريقة الفقهاء، أما عند الأصوليين فيقولون: الوجوب، والتحريم، والإباحة، والكراهة، والندب.

**فصلٌ:**

**التَّكليف في اللُّغة: إلزام ما فيه كلفةٌ؛ أي: مشقَّةٌ.**

**وفي الشَّرع: الخطاب بأمرٍ أو نهيٍ.**

---

**معنى التكليف وشروطه:** هذا مبحث التكليفِ، وفيه تحدث المؤلف عن المراد بالتكليفِ، وشروط هذا التكليف، ومن يَتَوَجَّه إليه التكليف.

**التَّكْلِيف لغة:** يراد به المطالبة بالفعل(١).

**واصطلاحاً:** عَرَّفَهُ المؤلف بأنه: (الخطاب بأمرٍ أو نهيٍ).

وقد وقع خلاف بين أهل العلم في صحة وصف الأوَامِرِ الشَّرْعِيَّة بأنها تَكَالِيف، فقال الجمهور: يَصِحُّ ذلك؛ لِقَوْلِهِ تَعَالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فدلَّ هذا على أَنَّ الشَّرِيعَةَ تأتي بتكاليفَ تكون في وُسْعِ النُّفُوس.

وهُنَاك طائفة من أهل العلم، منهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، لا يَرْتَضُون هذا الاسم، قالوا: لأن التكليف يُشْعِر بالتَّعَب وعَدَم الاستفادة، بينما الشريعة فيها من اللذة ومن الراحة والطمأنينة ما يجعل النفوس تَشْتَاق إلى هذه الأوامر الشَّرْعِيَّة(٢). والخِلافُ إِنَّما هو في التسمية.

وقد اختلف العلماء في حقيقة التكليف، ولهم في ذلك ثلاثة أقوال:

**القول الأوَّلُ:** أَنَّ التَّكْلِيفَ هو الخطَاب بِالإِلْزَامِ، وعلى هذا فإِنَّ

---

(١) كلفه تكليفًا: أمره بما يشق عليه، وتكلفت الشيء: تجشمته على مشقة، وعلى خلاف عادتك. لسان العرب (٩/ ٣٠٧) القاموس المحيط (ص: ٨٥٠).

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (ص: ٢٧٩).

## وله شروطٌ:

التكليف لا يشمل إِلا الحَرام والوَاجِب ؛ لأنَّهُما مُشْتَمِلان على الإلزام ، أمّا بَقِيَّة الأحكام فلا إِلْزَام فيها.

**القول الثاني :** أنَّ التكليف هو (الخطاب بِأَمْر ، أو نَهْي) وهذا هو اختيار المؤلف ، أَمْر : يشمل الواجب والمندوب ، ونهي : يَشْمَل التحريم والكراهة ، فزادوا النَّدْب والكراهة في التكليف ، بخلاف المَنْهَج الأول الذي حصره في التحريم والإيجابِ.

**القول الثالث :** أن التكليف هو مُقْتَضَى الخِطاب ، وبذلك فهو يشمل الأحكام التكليفية الخمسة ، ومنها الإِبَاحَة.

وأغْلَب الفقهاء والأصوليين على القول الأول ، وهو أن التكليف هو الإلزام ، خِلاف ما اختاره المؤلف هُنا[1].

* **قولُه : وله شروط :** يعني أن التكليف له شروطٌ ، وَهَذِهِ الشروطُ على قسمين[2] :

---

(١) والخلاف في تعريف التكليف ، وحقيقته عائد إلى الخلاف في الإباحة هل هي تكليف أو لا؟
وقد ذكر الطوفي تعريفًا يشمل الإباحة فقال : "فحده الصحيح الذي لا ينتقض بالإباحة ، هو قولنا : إلزام مقتضى خطاب الشرع ؛ لأنه يتناول الإباحة ، وهي قوله : إن شئت افعل ، وإن شئت لا تفعل ، لأنها خطاب الشرع ، كما أن الأمر والنهي خطاب الشرع". شرح مختصر الروضة (١/ ١٧٩).

(٢) انظر : شروط التكليف في : المستصفى (ص٦٧) روضة الناظر (١/ ١٥٤) شرح مختصر الروضة (١/ ١٨٠ - ١٨٥) التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٧٥).

**بعضها يرجع إلى المكلَّف وبعضها يرجع إلى نفس المكلَّف به.**

**أمَّا ما يرجع إلى المكلَّف: فأن يكون عاقلاً يفهم الخطاب، فأمَّا الصَّبيُّ والمجنون فغير مكلَّفين؛........................**

---

**القسم الأول:** شروط ترجع إلى المكلَف، والمرادُ بهذا: شروط تَرْجِعُ إِلَى مَنْ يصلح للتكليف، وَهِيَ شُرُوط العَقْل وفَهْم الخطابِ.

**القسم الثاني:** قال: (**نفس المكلَّف به**) أي: شروط تَرْجِعُ إلى الفعل المكلَّف بِهِ مِثْل أن يكون مقدورًا عليه.

* **قولُه: أما الشروط التي تَرْجِعُ إلى المكلَّف، فأن يكون عاقلاً يَفْهَمُ الخِطَاب:** يعني فَلابد مِن اتِّصَافه بالوصفين؛ فلو كان عاقلاً لكنه لا يفهم الخطاب، فلا يتوجه إليه التكليف، مثل النائم، فالنائم عاقل، لكنه لا يفهم الخطاب، ولو كان يفهم الخطاب لكن لا يُحْكَم عليه بالعقل فإنه لا يَتَوَجَّه إليه التكليف.

* **قولُه: فأمَّا الصَّبيُّ والمجنون فغير مكلَّفين:** يعني من مُحْتَرَزَات هذا الشرط: (**المجنون**)؛ فإن المجنون غَيْر مُكَلَّف، فإذا قال الفقهاء: (مكلَّف) فإنه يُرَاد به صفتان: الصِّفَة الأولى: العقل. والصفة الثانية: البلوغ، فالمجنون غير مكلف، والدَّلِيل حديث: « **رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثَةٍ**» ذَكَرَ مِنْهُم: «**الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ**»(١)

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٣٩٨) والنسائي (١٥٦/٦) وابن ماجه (٢٠٤١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

لأنَّ مقتضى التَّكليف الطَّاعة والامتثال، ولا يمكن ممَّن لا يفهم ذلك فهمًا ما؛ كغير المميّز، فخطابه ممكنٌ، لكنَّ اقتضاء الامتثال منه - مع أنَّه لا يصحُّ منه قصدٌ صحيحٌ - غير صحيحٍ.

ووجوب الزَّكاة والغرامات في مال الصَّبيِّ والمجنون ليس تكليفًا؛ إذ يستحيل التَّكليف بفعل الغير، وإنَّما معناه: أنَّ الإتلاف وملك النِّصاب سببٌ لثبوت هذه الحقوق في ذمَّتهما، بمعنى أنَّه سببٌ لخطاب الوليِّ بالأداء في الحال، وسببٌ لخطاب الصَّبيِّ بعد البلوغ.

---

* **قولُه: لأَنَّ مُقْتَضَى التكليف:** يعني فَائِدَة التكليف، هو طَاعَة المكلَّف بما كُلِّفَ به وامْتِثَاله، والمجنون غير مكلَّف؛ لأن الطاعة والامتثال لا تكون إلا بقصدٍ ونِيَّة، والمجنون لا يَتَمَحَّض له قصد صحيح، فلا يكون مكلفًا.

فإن اعترض مُعْتَرِض فقال: إذا كان المجنون عندكم غير مكلَّف، فلماذا توجِبون الضمان عليه إذا أتلف مالاً لغيره؟

قلنا: إيجاب الضمان لا يَتَوَجَّه للمجنون، وإنما يتوجه إلى وَلِيِّه في الحال، أو يَتَوَجَّه إليه بعد رجوع عَقْلِهِ وذهاب الجنون عنه.

فإن قال: الزَّكَاة من التكاليف، فَكَيْفَ توجبون الزكاة عليه وهو غير مكلف، والوجوب لا يكون متوجهًا إلا إِلَى المُكَلَّفين؟

قلنا: تعلق واجب الزكاة بماله ليس من خطاب التكليف، وإنما من خطاب الوَضْع، فالتكليف إنَّما يتوجه إلى وليه بإيجَابِ إِخْرَاج الزكاة من ماله.

**أما الصبي، فهو على ثلاثة أنواع:**

**النوع الأول:** صبيٌّ غير مميز لا يفهم أبدًا، كالرضيع، فهذا غير مكلف؛ لأنه لا يفهم، ولا يُمْكِن أن يطيع، أو أن يمتثل؛ لأنه لا يتمحضُ له قصد صحيح ووجوب الزكاة في ماله، أو الغَرَامة فيما أتْلَفَه لَيْسَ مُتَوَجِّهًا إليه، وإِنَّما يَتَوَجَّه لِوَلِيِّه، وقد يَكُون سَبَبًا لخطاب الصبيِّ ولكن بعد بلوغِه.

**وأمَّا الصَّبيُّ المميِّز فتكليفه ممكنٌ لأنَّه يفهم ذلك، إلا أنَّ الشَّرع حطَّ التَّكليف عنه تخفيفًا ليظهر خفيُّ التَّدرُّج؛ إذ لا يمكن الوقوف بغتةً على الحدِّ الَّذي يفهم به خطاب الشَّارع، ويعلم الرَّسول والمرسل فنصب له علامةً ظاهرةً.**

---

**النوع الثاني:** صبي غير مميز لكن عنده نوع فهم، كابن ثلاث سنين أو أربعة، فإن قلت له مثلاً: أريدُ أن أشرب، أتاك بماءٍ، فهذا عنده نوع فهم، لكن لا يَتَمَحَّضُ له قصد في الامتثال والطاعة؛ لذلك فهو غير مكلف، فمعنى قوله: **(لكن اقتضاء الامتثال)** يعني: طلب الامتثالِ منه غير ممكن؛ لأنَّه لا توجدُ عنده نية صحيحة ولا قصد صحيح.

**النوع الثالث:** الصبي المميِّز، وقد اختلف الفقهاء في حد التمييز، فبعضهم يقول: بإكمال سبع سنوات، وبعضهم يقول: بإكمال ستٍّ والدخول في السابع، وبعضهم يقول: مَتَى أَدْرَكَ الخطاب وتَمَكَّنَ من الجواب عُدَّ مميِّزًا[1].

* **قولُه: وأما الصَّبِيُّ المميِّز فتكليفه ممكن:** لأنه يفهم الخطاب، لكن الشَّرْعَ حَطَّ التَّكْلِيف عنه؛ لأن التدرُّجَ فِي العقل خَفِيُّ المراتب، فانتقال الصبي من كونه صبيًّا غير مميِّز لا يعقل إلى كونه صبيًّا مميِّزاً يفهم ويعقل لا يُعرف وقته، إذ لا يُمْكِنُ الوقوف بغتةً على الحد الذي يَفْهَم به هذا الصبي خطاب الشارع ويَعْلَم الرسول والمرسل؛ ولذلك عُلِّقَ حكم التكليف بعلامة ظاهرة وهي البلوغ؛ لأن الأحكام الشَّرْعِيَّة تُعَلَّق بأوصاف واضحة، وَلا تُعَلَّق بأوصاف خفية، فالعقْل وَصْف خفي لا يُعَلَّق عليه الشارع الحكم بالبلوغ، ولا الحكم

---

(١) هذه هي أقوال الحنابلة في سن الصبي المميز. انظر: الإنصاف للمرداوي (١/٣٩٥ - ٣٩٦).

وقد قيل: إنَّه يكلَّف.

بـالتَّكْلِيف، وَإِنَّمَـا يُعَلِّقُـه بـالبُلُوغ؛ لأن لـه أوصـافًا معروفـة، كإنبـات الشـعر، والاحتلام.

* **قولُه: وقد قيل: إنه يُكَلَّف:** لأن هناك رواية عن الإمام أحمد وقول في المذهب أن الصبي يُكَلَّف[1]؛ لكن هل الراجح أنه يُكَلَّف، أو لا يكلف؟

سبق قـول أن حقيقـةَ التَّكليـف مختلـف فيهـا، فعلـى القـول: إن حقيقـة التكليف هي الإلزام، أو الخطاب بالإلزام، الذي يشمل الواجب والحرام، فإن الصبيَّ المُمَيِّزَ غير مكلف؛ لأنه لا يخاطب بواجب ولا بمحرم.

أما على القول إن التكليف هو الخطاب بأمر، أو نهي، فإن الصبي المميزَ مكلَّف؛ لأنه يخاطب بالندب إلى الصَّلاة والصوم، فيتوجه له الخطاب مباشرة.

فإن قيل: الحج يَصِحُّ من الصبي غير المميز ويُؤْجَر عليه؛ لحديث المرأة التي رفعت صَبِيًّا وقالت: ألهذا حج؟ قال: «**نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ**»[2].

قلنا: حَجُّ الصبي لا يُخَاطَب به الصبيُّ، وإنما يخاطب به وَلِيُّه، فلم يـأتِ خطاب من الشارع بتكليف الصبي غير المميِّز بـالحج، بخلاف الصَّـلاةِ للمميِّز، فقد خُوطِبَ بها مباشرة، ومِنْ هُنَا نَقُول: مَنْ فَسَّرَ التكليف بأنه الخطابُ بـأمر، أو نهي قال: الصبي المميز مُكَلَّف؛ لأنه يُخَاطَب في الأوامر المندوبة والنـواهي المكروهة، وَمَنْ فَسَّرَ التكليف بأنه الخطاب بالإِلْزَامِ قـال: الصبي المميز لا يُلْـزَم بفعل، أو ترك فلا يكون مميزًا.

---

(١) انظر: روضة الناظر (١/ ١٥٦) أصول الفقه لابن مفلح (١/ ٢٧٧) الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قُدَامَةَ (١/ ١٧٥) الإنصاف للمرداوي (١/ ٣٩٦).

(٢) أخرجه مسلم (١٣٣٦) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

وأمَّا ما يرجع إلى الفعل المكلَّف به فثلاثةٌ:

أحدهما: أن يكون معلومًا للمأمور به معلومًا كونه مـأمورًا بـه مـن جهة الله تعالى؛ حتَّى يتصوَّر منه قصد الطَّاعة والتَّقرُّب.

الثَّاني: أن يكون معدومًا، أمَّا الموجود فيستحيل الأمر به.

---

**شروط الفعل المكلَّف به:**

هذا الكلام يتعلَّقُ بشروط الفعل المُكَلَّفِ به، فَإِنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ رَحْمَةً منه بالعباد امْتَنَع عن تكليف العباد ببعض الأفعال، وهَذِه الشروط ليستْ مِنَ الْعِبَادِ عَلَى الله عَزَّ وَجَلَّ على جهة الإيجاب، وَإِنَّمَا هِيَ تفضُّل من الله جل وعلا، بحيث إن الله عَزَّ وَجَلَّ جعل توجه خطاب التكليف للمُكَلَّف بالفعل المكلف به، إِذَا وُجِدَ في هذا الفعل ثلاثة شروط:

**الشرط الأول:** أن يكون الفعل المُكَلَّف به معلومًا، والعِلْم بالفِعْلِ المكلف به على نوعين:

**النَّوْعُ الأَوَّل:** أَنْ يَعْلَمَ العَبْد صُورَة الفِعْل المكلف به؛ إِذْ لا يمكن أن يمتثل المُكَلَّفُ الأمر الشرعي بأداء فعل، وَهُوَ لا يتصور ذلك الفعل.

**النوع الثاني:** أن يَعْلَم المُكَلَّف أن ذلك الفعل مأمور به مِنْ قِبَلِ الشارع؛ إذ كيفَ يطيع الله بِفِعْل لا يعلم أن الله قَدْ أَمَرَه به، فلابد أَنْ نَعْلَمَ حقيقة المأمور أولاً، ثُمَّ نَعْلَمَ أن الشارع قد أمر به.

**الشَّرط الثاني:** أَنْ يَكُون الفِعْل المُكَلَّف به لم يوجد بعينِه؛ إذ يستحيل إيجاد فِعْل موجود، كما لو قيل لمن صلى العشاء مثلا: أَعِدْ صلاة العشاء التي صليتَها قبل قليل بنفسها، لا تأتي ببدلها، وإنما أَعِدْها بنفسها، فهذا مستحيلٌ.

**الثَّالث: أن يكون ممكنًا، فإن كان محالاً كالجمع بين الضِّدَّين ونحوه لم يجز الأمر به.**

**وقال قومٌ: يجوز ذلك بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والمحال لا يسأل دفعه، ولأنَّ الله تعالى علم أنَّ أبا جهلٍ لا يؤمن وقد أمره بالإيمان وكلَّفه به.**

---

**الشرط الثالث:** أنْ يَكُونَ الفِعْل المُكَلَّف به ممكنًا، فلم تأتِ الشَّرِيعة بالتكليف بما لا يَتَمَكَّن العبْد مِنْ فعلِه، وقَدْ قَسَّمَ بَعْض أهل العلم غير الممكن إلى ثلاثة أنواعٍ:

**النوع الأول:** المُسْتَحِيل الذي لا يمكن وجودُه، سواء كان لِذَاتِه بالجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَّين، أَو أن يمتنع في نفسه.

مِنْ أَمْثِلَةِ ذلك: أَنْ يأتي الخِطَاب للمُكَلَّف بأن يكون في مَكَانَيْنِ مُخْتَلِفَيْن في وقت واحد، فهذا مُسْتَحِيلٌ، لا يُمْكِن امتثالُه، وحُكِيَ عَن بَعْضِ الأشَاعرة بأنهم يجوِّزون توجيه الخطاب الشرعي به، وإن كانوا يقولونَ بِعَدَمِ وقُوعِه[1]، وهذا قَوْل باطِل؛ لأنَّ التكليفَ بالمُحَال لا يقوله العُقَلاء فَضْلاً عَنْ أَنْ يُنْسَبَ إلى الشارعِ.

**النَّوع الثاني:** غير الممكن، بِسَبَبِ تَعَلُّقِ عِلْمِ الله بعدم وجوده، فمَا عَلِمَ

---

(١) حُكي هذا القول عن أبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وأكثر الأشاعرة. انظر: المستصفى (ص٦٩)، الإحكام للآمدي (١/١٣٣)، شرح تنقيح الفصول (ص١٤٣)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢/٥٢٩ - ٥٣٦)، مجموع الفتاوى (٨/٤٧٠ - ٤٧٢)، روضة الناظر (١/١٦٩)، أصول الفقه لابن مفلح (١/٢٥٦ - ٢٦٠)، التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٣٤).

وجه الأوَّل: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦]،

---

الله أنه لا يوجد فإنه يستحيل وجوده، فمثل هذا النوع وَقَعَ الاتفاق على تَوَجُّه الخِطَاب به، وإن كان قد حُكِيَ عَنْ بَعْضِ المُعْتَزِلَة الخلاف في إرادة هذا النوع الإرَادَة الكونية[١] ومن أَمْثِلَة هذا النوع: الطَّاعة بالنسبة لِلْعَاصِي، والإسلام بالنسبة للكافر، فهذا غير ممْكِن مِنْ جِهَة أن علم الله قد تَعَلَّق بالمكلف أنَّ هَذَا الفعلَ لا يمكن وقوعه، وتَسْمِيَةُ هذا النوع مستحيلاً، أو غير ممكن درج عليه بعض الأشاعِرةِ، مِنْ أَجْلِ التلبيسِ بين هذه المسألة والمسألة الآتية، كما ذكر المُؤَلِّفُ هنا في الاستدلالاتِ.

**النَّوعُ الثالث:** المستحيل لِعَدَمِ آلَتِه، كما لو قيل: طيروا في الهواء، فهذا ليس مستحيلاً لذاته، ولا لتعلُّق علم الله بِعَدَمِ وقوعه، وإنما لعدم آلته.

وهذا النوع وَقَعَ الاختلافُ فيه بين الجمهور والأشاعرةِ، فالجمهورُ يقولون: لا يَجُوز أمر الشَّارِع به[٢]، واسْتَدَلُّوا على ذلك بعدد من الأدلة، ذكر المُؤَلِّفُ منها ثلاثة أدلة:

**الدليل الأول:** قول الله عز وجل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ونحوه من النصوص، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧]، وقوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] في نصوص كثيرة تدل على انْتِفَاء التكليف بما يخرجُ عن الوسع والطاقة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٢٩٥، ٣٠١، ٤٧١ - ٤٧٣) شرح مختصر الروضة (١/ ٢٣٥ - ٢٣٩) التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٣٢).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

ولأنَّ الأشياء لها وجودٌ في الأذهان قبل وجودها في الأعيان، وإنَّما يتوجَّه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمحال لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه، ولأنَّنا اشترطنا للتَّكليف: «كونه معلومًا ومعدومًا» فكونه ممكنًا في نفسه أولى.

---

**الدليل الثاني**: قال المُؤَلِّفُ: (**ولأن الأشياء لها وجودٌ في الأذهان قبل وجودها في الأعيان، وإنما يتوجه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمحال لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه**): الأشياء قَبْلَ وجودها في الأعيان لابدَّ أن يكون لها وجود في الأذْهَان، والمستحيل لِذَاتِه لا يوجد له صورة في الذهن، ومِنْ ثَمَّ لا يُمْكِن أنْ نُوجِدَ له صورةً في الخارج، وهَذا الدليل متعلِّق بالقِسْم الأول، وهو المُسْتَحِيل لِذَاته، وليس هو مَوْطِن الخلاف.

**الدَّليل الثالث**: قال: (**ولأننا اشترطنا للتكليف: «كونه معلومًا ومعدومًا» فكونه ممكنًا في نفسه أولى**): يعني لأننا اشترطنا للتكليف أن يكون الفعل المكلف به معلومًا؛ ليُمْكِن امتثاله، لم نشترط ذلك الشرط، إلا لأنَّه لا يَقَعُ تكليف بما لا يمكن.

ثُمَّ ذكر المُؤَلِّفُ القول الثاني وهو قول الأشاعرة، بأنه يجوز التكليف بالمُحال، وبما لا يُطاق، ومنشأ ذلك هو قولهم: أن أفعال المُكلَّف تُنْسَبُ إلى الله خلقًا وفِعْلاً، فجميع التكاليف عندهم من تكليف ما لا يطاق؛ لأنَّ أفعال العبد عندهم تقع دون اختيارٍ، أو قدرة منه، وإنَّما هي إلى الله تعالى، والإنسان حسب قولهم كالورقة في مَهَبِّ الرِّيح، فتُحَرِّكها الريح بدون أن يكون لها اخْتِيَار ولا فِعْل؛ وهذا قَوْلٌ بَاطِل؛ لأن اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ نَسَبَ الأفعال إلى العباد

**وقوله:** ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، **قد قيل: المراد به ما يثقل ويشقّ.**

---

ففي قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] نسب الفعل إلى العبد، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزُّمَر: ٧] نسب الشكر إلى العبد، ونسب الرضا إلى الرَّبِّ، في نصوص كثيرة تَدلُّ عَلَى إثبات أنَّ مَا يؤدِّيه العباد من أفعالهم، ولا يمتنع أن يكون العمل من فِعْل العبد، ويكون من خَلْق الرب، فلا تنافي بين ذلك، ويدل على هذا ما نُشَاهِدُه من أنفسنا، فليَ الاختيار بأن أتَكَلَّم بفعلي أنا، وليَ الاختيار أن أسْكُتَ.

وقد ذكر المُؤَلِّفُ لهم دليلين:

**الدليل الأول:** قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] فالمؤمنون قد سألوا ربهم عدم التكليف بما لا طَاقَةَ لهم به، فَدَلَّ هذا على جواز وقوع التكليف بما لا يُطاق، وهذا الاستدلالُ متعلق بالجَواز العقلي، وليس متعلقًا بالوقُوع الشرعي، وقَدْ أجَابَ المؤلف عن هذا الاستدلال بأن قال: **وَقَوْلُهُ:** ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، **قَدْ قِيلَ: المُرَادُ بِهِ مَا يُثْقِلُ وَيَشُقُّ:** أي: أَنَّهُمْ دعَوا الله عَزَّ وَجَلَّ أن لا يقع عليهم تكليف بما يَشُقُّ عليهم مِمَّا هو في قدرتهم؛ فالمراد بـ(ما لا طاقة به)، أي: المشقة، كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي: يشق عليهم الصيام ويُتْعِبُهم، لكنهم يستطيعونه بكلفة، فهكذا يكون معنى هذه الآيةِ.

وكذلك يمكن أن يُجَابَ بأنه لا يَبعدُ أن نسأل عدم وقوع ما لا يجوزُ وقوعه من باب استحضار المنة والفضل لرب العزة والجلال، بدلالة قوله في نفس الآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

**وتكليف أبي جهلٍ الإيمان غير محال؛ لأنَّ الأدلَّة منصوبةٌ والعقل حاضرٌ وآلته تامَّةٌ، لكنَّ علم الله تعالى أنَّه لا يؤمن، واستحالته لا ترجع إلى نفس الشَّيء، فلا تؤثِّر فيه.**

---

**الدليل الثاني لهم:** قالوا: إن أبا جهل وأبا لهب قد كُلِّفَا بالإيمان، مع أن الإيمان منهما مستحيل؛ لأن الله قد علم أنهما سيموتان على الكفر، وقد أخبر أنهم سيدخلون نار جهنم(١).

والجواب على هذا الاستدلال: أن ما يستحيل بتعلُّق علم الله بعدم وقوعه خارج محل النزاع؛ فإن من المتفق عليه أن العصاة مكلفون بالطاعات، ولو قيل إن العاصي غير مكلف بالطاعة لكان سالمًا من الإثم والعُقُوبَةِ، فكيف يُعَاقب بما هو غير مكلف به؟ فقال المُؤَلِّفُ: إن إيمان أبي جهل ممكن؛ لأن له عقلاً، والأدلة قَدْ عُرِضَتْ عَليه، فإذًا هذا خارج محل النِّزَاع لأن استحالتَه ليست لذاته، ولا لعدم آلته، وإنَّما لتعلق علم الله بعدم وقوعه، وهذا أمر خارجيٌّ.

---

(١) وفي هذا دليل على صحة هذه الرسالة؛ فإنَّ أبا جهل، وأبا لهب حُكِم عليهما بأنهما لن يُسلما، وأنهما من أهل النَّار، فلو أرادا تكذيب النَّبيِّ ﷺ والقدح في الشريعة لأسْلَما، ومع ذلك لم يقولوا هذه المقالة.

**فصلٌ:**

والنَّائم والنَّاسي غير مكلَّفٍ؛ لأنَّه لا يفهم، فكيف يقال له: افهم، وكذا السَّكران الَّذي لا يعقل، وثبوت أحكام أفعالهم من الغرامات، ونفوذ طلاق السَّكران من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك ممَّا لا ينكر.

---

## لا تكليف على الناسي والنائم والسكران:

* **قوله: والنَّائم والنَّاسي غير مكلَّفٍ:** تكلَّم المؤلف هنا عن النَّائم والناسي والسكران، وقَدْ وَقَعَ الاختلاف بين الأصوليين في النَّائِمِ والنَّاسِي والسكران: هل انتفاء التكليف عنه بسببٍ يعود إلى شروط المكلف، أو بسببٍ يعود إلى شروط الفعل المكلَّف به؟ لذلك ذكرها ابن قُدَامَةَ بعد شروط الشخص المكلف، والمؤلف هنا ذكرها بعد شروط الفعل المكلَّف به، وعمل المؤلف هنا أولى، فالناسي مثلا لا ينتفي عنه التكليف بالكليَّة، وإنما يَنْتَفِي عنه التكليف بالفِعْلِ الذي نَسِيَهُ فَقَط، أما النائم فهو غير مُكَلَّف، بمعنى أنه لا يتوَجَّه له خطاب حَال نومه، وقد ذكر أنَّ المعنى في هذا هو أنه لا يَفْهَمُ الخِطَاب، فإن قيل: إن النائم يجب عليه قضاء الصَّلَوات التي فاتته أثناء نومه؛ لحديث: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلاةٍ أَوْ نَسِيَها فَلْيُصَلِّهَا إذا ذَكَرَهَا، لا كَفَّارَةَ لَها إلا ذَلِكَ**»[1]. قلنا: هذا ليس خطابًا له وقت نومه، وإنَّمَا هو خطاب له حَالَ يقَظَتِه، أما السكران فهو أيضًا لا يعقل، فلا يصح أن يُوجَّه له خطاب التكليف أثناء سُكْرِه، وهذا هو الصحيحُ مِنْ أَقْوَال أهل العلم؛ لأن بعض أهل العلم قال: إن السكرانَ

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٩٧) ومسلم (٦٨٤) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

**فأمَّا المكره فيدخل تحت التَّكليف؛ لأنَّه يفهم ويسمع ويقدر على تحقيق ما أمر به وتركه.**

---

مكلَّف[1]، بدلالة أنه يَقَعُ طلاقه، وبدلالة أنَّه لو أتْلَف مالا لغيره وجب عليه ضمانه، وبدلالة أنَّه لو قَتَلَ غَيْرَهُ لقُتِلَ، وهذا الاستدلالُ خطأ؛ لأنه لا علاقة له بمسألةِ تكليف السكران، وإنما هذا من خِطَابِ الوَضْعِ، وفَرْق بين خطاب الوضع وخطاب التكليفِ، وحديثنا عن خطاب التكليف.

أما كون فعله سببًا للضمان، أو عِلَّة لوقوع الطلاق فهذا من خطاب الوضع ومن باب رَبْطِ الأحكام بأسبابها، كما أنَّ المجنون لو أتْلَفَ مالاً لغيره لوَجَبَ الضَّمَان في ماله، ولَيْسَ هذا دَلِيلاً عَلَى تكْلِيفِ المجنون فهكذَا في السكران.

* **قوله: فأمَّا المكره فيدخل تحت التَّكليف:** انتقل المؤلِّفُ بعد ذلك للمُكْرَه، وهذا متعلِّق بشرط آخر من شروط التكليف وهو الاختيار، والمُكْرَه على نوعين:

**النوع الأول:** مَنْ يَزُول منه الاختيار بالكلية؛ كَمَنْ أُلْقِيَ من شاهقٍ فوَقَعَ على غيره، فهذا إكراه ملجئ، وهذا النوع من أنْوَاعِ الإكراه يَنْتَفِي به التكليفُ عند الجماهير، خلافًا لِبَعْضِ الأَشَاعِرَة الذين ذهبوا إلى أن المُكْرَهَ المُلْجَأ مخاطَب ومُكَلَّف، وبَنَوْه على قولهم بجواز تكليف ما لا يطاقُ، وقد تقدَّم بطلان الأصل

---

(١) القول بتكليف السكران هو قول الحنفية، ومنقول عن الشافعي، والصحيح من مذهب الحنابلة. انظر: نهاية السول (١/ ٣١٥) الأشباه، والنظائر لابن نجيم (ص٣٠٢، ٣١١) الأم للشافعي (٥/ ٢٧٠) البحر المحيط (٢/ ٦٨) أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٩٦، ٢٨٤) الإنصاف للمرداوي (٨/ ٤٣٤ - ٤٣٥).

وقالت المعتزلة: ذلك محالٌ؛ لأنَّه لا يصحُّ منه فعل غير ما أكره عليه،

الذي بنوا عليه، فيَبطُل ما فَرَّعُوه على ذلك الأصلِ.

**النوع الثاني:** مَنْ لا يزولُ منه الاختيارُ بالكلية، ويُسَمُّونه الإكراه غير الملجئ، وهذا النوع قد وقع الاختلاف فيه بين الأصُولِيين: هل صاحبه مكلف، أو لا؟ والمراد بالتَّكْلِيف: تَوَجه الخِطَابِ إليه.

**القول الأول:** وهو قول الجمهور: أن المُكْرَهُ في هذا النوع قد يُكَلَّفُ بما يَتَوافَق مع موجب الإكراه، وقد يُكَلَّفُ بما يضادُّه، فيوازن بين المفسدتين فيرتكب أدناهما لدَرْءِ أعْلاهما.

مثال ذلك: قالوا: من أُكْره فقيل له: ادْخُلْ مَزْرَعَة فلان وإلا قَتَلْناك، فأقلهما ضررًا هو الدخول، لكوْن موجب الإكراه أقَلَّ، بِخِلاف ما لو قيل له: اقتل عشرة وإلا قَتَلْنَاكَ. فهنا لا يَجُوزُ له أن يفعل موجب الإكراه.

والدَّليل على أن هذا النوع من الإكراه مُكَلَّفٌ: أنَّ النصوص الشَّرْعِيَّة الدالة على التكليف تشْمَل المُكْرَه غير المُلجَأ؛ لأنه يفهم ويَتَمكَّن مِنْ سَمَاع الخطاب، ويقدر على فِعْلِ مَا أُمِرَ به، أو على تَرْكِه[1].

**القول الثاني:** وهو قول المعتزلة: أن تكليفَ المكرَه غير المُلْجَأ مَمْنُوع مِنْهُ، وبَنَوْه على قولهم: إن العبْد يَخْلُق فِعْل نفسه، فإذا أُكْرِهَ على شيء كان الذي

---

(١) القول أن الإكراه غير الملجأ لا يمنع التكليف، وأن المكره به مكلف هو قول أكثر الحنفية، والشافعية، والحنابلة.

انظر: المستصفى (ص٧٢ - ٧٣) نهاية السول (١/ ٣٢١ - ٣٢٣) كشف الأسرار (٤/ ٤٨٤) روضة الناظر (١/ ١٥٨) الواضح (١/ ٧٧ - ٨٢) أصول الفقه لابن مفلح (١/ ٢٨٩ - ٢٩٣).

**فلا يبقى له خيرةٌ، وهو غير صحيحٍ؛ فإنَّه قادرٌ على الفعل والتَّرك، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلمٍ، ويأثم بفعله، ويجوز أن يكلّف ما هو على وفق الإكراه؛ كإكراه الكافر على الإسلام، وتارك الصَّلاة على فعلها، فإذا فعلها.**

**قيل: أدَّى ما كلِّف به، لكن إنَّما تكون طاعةً إذا كان الانبعاث بباعث الأمر دون باعث الإكراه، فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكره: لم تكن طاعةً.**

---

خَلق هذا الفعل هو المُكْرِه لا المُكْرَه، فلَمْ يَصِحَّ أن يكون التكليفُ مُوَجَّهًا للمُكْرَه؛ فإن المكره لا يَصِحُّ منه فِعْلُ غَيْرِ مَا أكْرِهَ عليه، فليس له قُدْرَة على الاختيار، وهذا الاستدلال باطل؛ لأن المكره غير الملجئ عنده قدرة على الاختيار، فله قدرة على الفعل، وقدرة على التَّرك، فدلَّ هذا على بقاء التكليف في حَقِّه(١).

وثَمَرَة هذا الخلاف بين المعتزلة والجمهور: أن مَنْ أُكْرِهَ على فهل طاعة ففَعَلَها هل يؤجر عليها، أو لا يُؤجر؟

فالمعتزلة قالوا: لا يؤجر؛ لأنه لم يَكُنْ خَالقًا لفعل نفسه.

وقال الجمهور: هذا بحسب النية؛ فإن نوى الامتثال كان مأجورًا مثابًا، وإن نوى السلامة مِنْ مُوجِبِ الإكراه فإنه لا يؤجرُ.

---

(١) القول بأن الإكراه الملجئ غير مكلف قول للمعتزلة، ونسبه السمعاني لبعض المتكلمين، واختاره الطوفي.

انظر: المغني للقاضي عبد الجبار (١١/ ٣٩٣) قواطع الأدلة (١/ ١١٨) شرح مختصر الروضة (١/ ١٩٤، ١٩٨) القواعد، والفوائد الأصولية لابن اللحام (ص٦٤).

**فصلٌ:**

وفي مخاطبة الكفَّار بفروع الإسلام روايتان:

---

**حكم تكليف الكفار بفروع الإسلام:**

* **قوله: وفي مخاطبة الكفّار بفروع الإسلام روايتان:** هذه مسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة، وهِيَ فَرْع عن أحد شروط التكليف، فإن بعض العلماء قال: من شروط التكليف بالفروع: الإسلام.

والصواب في هذه المسألة أن الكفار مُخَاطَبُون بِفُرُوع الإسلام كما هو قول الجمهور، وقد خالف في هذه المسألة عدد من الفقهاء الذين تأثر بعضهم بمذهب المرجئة الذين يَرَوْنَ أن الكفر رُتْبَة وَاحدة لا يزيد ولا ينقص، كما أن الإيمان عندهم رُتْبَة واحدة لا يزيد ولا ينقص، والكفر عندهم هو الجَحْدُ، والجحد رتبة واحدة، واستدلوا على ذلك بأن الجميع يقرر أن مَنْ كفر بِشَريعة كفر بجميع الشرائع، ومَنْ كَفَرَ بِنَبِيٍّ كَفَر بجميع الأنبياء، فَدَلَّ هَذَا على أن الكفر رُتْبَة واحدة.

فإذا عُوقِبَ العَبْد على تَرْك أصْلِ الإسلام فإنه لا يُعَاقَب عقوبة زائدة على تركه فُرُوع الإسلام، وهذا القول خطأ وباطل؛ لوجود نصوص كثيرة تثبت زيادة الكفر، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا﴾ [النساء: ١٣٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧]، فَدَلَّ هذا على أن الكفر ليس على رتبة واحدة، ويَدُلُّ على ذلك أن النار دَرَكَات وليست على رتبة واحدة.

إحداهما: أنَّهم لا يخاطبون منها بغير النَّواهي؛ إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر، وانتفاء قضائها في الإسلام، وهو قول أكثر أصحاب الرَّأي.

---

وقد ذكر المُؤَلِّفُ في هذه المسألة روايتين عن الإمام أحمد، إحداهما أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر، والثانية أنهم مخاطبون بها، والمسألة فيها ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** أن الكفار غير مُخَاطَبين بالأوامر وإنما مخاطبون بالنواهي؛ لأن فعل الأوامر يحتاج إلى نِيَّة التقرب لله، والكافر لا تصح منه هذه النية، بخلاف النواهي فإنها لا تحتاج إلى نية، ولا يمتنع أن يُخَاطَبَ العبد بالنِّيَّة وبالعمل في وقت واحد، مع أن النيةَ شرط، كما أن المُحْدِث مُخَاطَب بالوضوء وبالصلاة في وقت واحد[(١)].

**القول الثاني:** أن الكفار غير مخاطبين بفروع الإسلام لا بالأوامر ولا بالنواهي؛ لأن الكافر لا يطالب بفروع الإسلام حال كُفْرِه، فإذا أسلم لا يُطَالَب بقضاء ما فاتَهُ منها، وهَذَا ليس استدلالاً صحيحًا؛ إذ لا يمتنع أن يكون الكافر مخاطبًا بالفروع حال كفره، فإذا أسلم قيل له: قد سقطت عنك الواجبات

---

(١) القول أن الكفار مخاطبون بالنواهي دون الأوامر نسبه ابن قُدَامَةَ للحنفية، وفي ذلك نظر، ونسبه ابن مفلح، والمرداوي للجرجاني من الحنفية، وهو رواية عن الإمام أحمد. انظر: روضة الناظر (١/١٦١) شرح مختصر الروضة (١/٢٠٥) أصول الفقه لابن مفلح (١/٢٦٥) العدة (٢/٣٦٠) الواضح (٣/١٣٣) التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٤٩ - ١١٥٠).

والثَّانية: أنَّهم مخاطبون بها، وهو قـول الشَّـافعيِّ لأنَّـه جـائزٌ عقـلاً وشرعًا؛ أمَّا الجواز العقليُّ، فإنَّه لا يمتنع أن يقول الشَّارع: بني الإسلام على خمسٍ وأنتم مأمورون بجميعها، وبتقـديم الشَّـهادتين مـن جملتهـا، فتكـون الشَّهادتان مأمورًا بهما لنفسهما، ولكونهما شرطًا لغيرهما، كالمحدث يؤمر بالصَّلاة.

---

السابقة وبرئت ذمتك منها، كما أن التائب إذا تـاب برئـت ذمتـه مما مَضَـى، ولا يَمْتَنِـع أن يُخَاطَـبَ العبـد بشـيء ثـم يُنْسَـخَ عنـه قبـل امتثالـه، كمـا في الإسـراء، عندما أوْجَبَ الله خمسين صلاةً، فنُسِخَ هذا الوجوب إلى خَمْسِ صلوات قبل التمَكُّن من الفعل، فحينئذٍ نقـول: لا يبعـد أن يكـون الكـافر مخاطَبًا بالمأمورات حَالَ كُفْرِهِ، فإذا أسْلَمَ سقطت عنه هذه الواجبات[1].

**القول الثالث:** وهو قـول الجمهـور الـذين ذهبـوا إلى أن الكُفـار مخـاطبون بفروع الإسلام[2]، واستدلوا على ذلك بأدلة:

---

(١) القـول أن الكفـار غير مخـاطبين بفـروع الشـريعة هـو قـول جمهـور الحنفيـة، وأبـي حامـد الإسفراييني من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية، والقاضي عبد الجبار مـن المعتزلـة، وهو رواية عن الإمام أحمد. انظر: البحر المحيط (٢/ ١٢٧) أصول السرخسي (١/ ١٧٣) تيسير التحرير (٢/ ١٤٨) التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٥١ - ١١٥٢).

(٢) هو قول الشافعي، وأكثر الشافعية، والمعتزلـة، والأشـاعرة، وذكـر القاضـي عبد الوهـاب، والباجي أنه ظاهر مذهب مالك. انظر: المستصفى (ص٧٣، ٧٤) روضـة النـاظر (١/ ١٦٢) نفـائس الأصـول (٤/ ١٥٧٦) شـرح تنقـيح الفصـول (ص١٦٢ - ١٦٦) إحكـام الفصـول للباجي (١/ ١١٩) البحر المحيط (٢/ ١٢٧). وفي المسألة أقوال أخرى.

وأمَّا الدَّليل الشَّرعيُّ فعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وإخباره عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ [المدثر: ٤٢] الآيات، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية.

وفائدة الخلاف: أنَّه لو مات عوقب على تركه، وإن أسلم سقط عنه؛ لأنَّ الإسلام يجبُّ ما قبله، ولا يبعد النَّسخ قبل التَّمكُّن من الامتثال، فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام.

---

**الدليل الأول:** أنه جائز عقلاً، فيخاطب الإنسان بالفعل وبشرطه في وقت واحد، فيخاطب بالشهادتين وبالصلوات في نفس الوقت، ويقال له: لا تصح الصلاة منك إلا بعد الإتيان بالشهادة، كما أننا نقول في المُحْدِث أنه مأمور بالصلاة في نفس الوقت الذي يؤمر بشرطها وهو الوضوء.

**الدليل الثاني:** أن هناك نصوصًا شرعية كثيرة تَدُل على مخاطَبَة الكفار بفروع الإسلام، منها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، والناس تشْمَل المؤمن والكافر، وقال تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ [المدَّثر: ٤٢ - ٤٦] فعُوقِبُوا على تَرْك الصلاة والزكاة وهي من الفروع، كما عُوقِبُوا عَلَى تَرْكِ أَصْلِ دين الإسلام.

* **قوله: وفائدة الخلاف أنه لو مَاتَ عُوقِبَ عَلَى تَرْكِهِ:** فهذه هي الفائدة، قال الجمهور: الكافر يُعَاقَب عقوبتين: على أصل ترك الإسلام، وعلى ترك فروع الإسلام، والمخالف يقول: لا يعاقب إلا على تَرْكِ أصْلِ الإسلام.

**فصلٌ:**

والمقتضى بالتَّكليف (فعل) و(كفٌّ)، فالفعل كـ(الصَّلاة)، والكفُّ كـ(الصَّوم)، و(ترك الزِّنا والشُّرب)، وقيل: لا يقتضي الكفَّ إلا أن يتناول التَّلبُّس بضدٍّ من أضداده، فيثاب على ذلك لا على التَّرك؛ لأنَّ «أن لا تفعل» ليس بشيءٍ ولا يتعلَّق به قدرةٌ.

والصَّحيح أنَّ الأمر فيه مستقيمٌ؛ فإنَّ «الكفَّ في الصَّوم» مقصودٌ، ولذلك تشترط النِّيَّة فيه.

---

**في المقتضى بالتكليف:**

* **قوله: والمقتضى بالتَّكليف:** المقتضَى (بالألف المقصورة) المراد به أثر التكليف ونتيجة التكليف، بخلاف المقتضِي فإنَّهُ السبب، أو العلة، والمراد هنا أثر التكليف وليس المراد سبب التكليف.

قال: والمقتضى بالتكليف فعل وكَفّ الفعل مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[البقرة: ٤٣]، والكَف كَمَا في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ومَثَّلَ المؤلف لها بأمثلة.

وهناك طَائِفَة قالوا: إن التكليف لا يَقْتَضِي الكَفَّ، وإنما يَقْتَضِي الفعل فقط، قالوا: لأن الكف - عدم الفعل - ليس بشيء، فكيف يكون أَثَر التكليف عدم الفعل الذي ليس بشيء ولا تتعلق به قدرة؟ فالقدرة تتعلق بفعل المأمور إلا مِنْ جِهَةِ أن النهي يَقْتَضِي التلبس بِضِدٍّ مِنَ الأضداد.

والصَّوَاب ما قاله الجمهور أن الكف يمكن أن يكون مِنْ أَثَرِ التَّكْلِيف؛ فإن الكفَّ في الصوم أمْر مقصود لذاته ليس مِنْ أَجْل ارْتِكَاب ضد من أضداده،

**والزِّنا والشُّرب نهي عن فعلهما، فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد كفَّ الشَّهوة عنه مع التَّمكُّن فهو مثابٌ على فعله.**

---

لهذا اشْتَرَطْنَا في هذا التَّرك النية، ما يدل على أن الكف في الصوم مَقْصُودٌ، ويدلنا على أن الكف من آثار التكليف.

فإنْ نُهِيَ المكلّف عَنْ فِعْل فتركه ولم يفعل ضِدًّا مِنْ أضداده، وتركه لله كان مأجورًا مثابًا، مثل شرب الخمر، نُهِيَ المكلف عن شربها، فلو فَعَلَ لكان مستحقًّا للعقوبة، ومَنْ تَرَكَ الشرب بقصد التقرب إلى الله عَزَّ وَجَلَّ كان مأجورًا، ولو لم يفعل شيئًا، فَدَلَّنَا هذا على أن مُقْتَضَى التكليف قد يكون كَفًّا، وإذا كان كَفًّا فإنه يُؤْجَرُ عَليه.

**فصلٌ:**

في العلَّة، والسَّبب، والشَّرط، والمانع، والصِّحَّة، والفساد، والقضاء، والأداء، والإعادة، والعزيمة، والرُّخصة.

---

**الضرب الثاني من الأحكام الشَّرْعِيَّة، وهو: الحكم الوضعي:**

عرفنا أن الأحكامَ الشَّرْعِيَّة تنقسم إلى أحكام تكليفية، وهي التي بها طلب للفعل، أو الترك، أو تخيير، وإلى قسم ثانٍ وهي الأحكام الوضعية، وليس المراد بقولنا: الوضعية: ما وَضَعَهُ العِبَاد؛ لأن ما يَضَعُه العباد ليس حكمًا.

والأحكام الشَّرْعِيَّة تنقسم إلى قسمين:

**القسم الأول:** أحكام تكليفية، وهي التي فيها طَلَب، أو تخيير.

**القسم الثاني:** الأحكام الوضعية، وهي أحكام شرعية وفي نفس الوقت وَضْعِيَّة، ومعنى كونها شرعية أن الشارع هو الذي وضعها أحكامًا، ومعنى كونها وضعية أن الشارع قد جَعَلَهَا مرتبطة بِحُكْمٍ تكليفي، ليست مستقلة، فَهِيَ مَوْضُوعة مِنْ قِبَلِ الشارع.

**والأحكام الوضعية على أرْبَعة أنواع:** أحكام مُعَرِّفَة، وأحْكَام وَاصِفَة، وأحْكَام آثار، وأحكام بحسب العِلَّة مُوَافَقة، أو مُخَالفة.

**النوع الأول:** أحكام وضعية مُعَرِّفة، يعني أنها تعرِّف بالحكم الشرعي التَّكْلِيفي، وهذا النوع ينقسم إلى أربعة أقسام: علة، وسبب، وشرط، ومانع.

فالعلة إذا وُجِدَت فهي تُعَرِّفُنَا حكمًا شرعيًّا تكليفيًّا آخر.

مثال ذلك: الطَّهَارة شَرْط لِصِحَّةِ الصلاة، مَعْنَاهُ أنه إذا وُجِدَتْ طَهارة كان قرينة على صِحَّةِ الصلاة، فإن لم توجد طهارة فلا تَصِحُّ الصَّلاة، ولا

**وأمَّا العلَّة: فهي في اللُّغة: عبارةٌ عمَّا اقتضى تغييرًا، ومنه سمِّيت علَّة المريض؛ لأنَّها تغيِّر الحال في حقِّه، ........................**

---

تَثْبُتُ الصَّلاة، فهذا مُعرِّف، هذا شرط، وملك النِّصَاب عِلَّة لوجوب الزكاة، فهو يعرفنا الحكم الشرعي التَّكْلِيفي، وهو وجوب الزَّكَاة.

**النوع الثاني:** الأحكام الوضعية الواصفة، أي: واصِفَة من جِهَة فعل العِبَادة أوَّل مَرَّة وفي الوقت وخارج الوقت، وتشمل ثلاثة أحكام، وهي: الأَدَاء، والقَضَاء، والإِعَادَة.

**النوع الثالث:** الأحكام الوضعية مِنْ جِهَةِ الآثار، وتشمل: الصِّحَّة، والفَسَاد.

**النوع الرابع:** يَشْمَل الرّخْصَة والعزيمة.

**النوع الأول: الأحكام الوَضْعِيَّة المُعَرِّفَة:**

الفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية أن الأحكام التكليفية فيها طَلَب، وتتعلَّق بذمة المُكَلَّف وفعله واختياره، بينما الأحكام الوَضْعِيَّة ليس فيها طَلَب لذاتها، وقد تتعَلَّق بِفِعْلِ المكلَّف وقد لا تتعلَّق به، فمثلاً: الزنا علة للرجم وهو من فِعل المُكَلَّف، وزَوَال الشمس سَبَب لوجوب صلاة الظهر، وليس من فعل المكلف.

والأحكام المُعَرِّفَة كما ذكر المُؤَلِّفُ تَشْمَل أرْبَعة أنواع: العلة والسبب والشرط والمانع.

**النوع الأول: العلة:**

والعلة في اللغة تُطْلَق على عدد من المعاني:

**المَعْنَى الأول:** ما يَقْتَضِي التَّغْيير؛ ولذلك سُمِّيَ المَرَض علة؛ لأنه

**ومنه العلَّة العقليَّة، وهي عبارةٌ عمَّا يوجب الحكم لذاته كـ(الكسر مع الانكسار) ........................................**

---

يَقْتَضِي تَغَيُّر حال البدن من الصحة إلى المرض.

**المعنى الثاني:** فعل الشَّيْءِ مَرَّة أخرى؛ ولذا يُقَال: عَلَل بَعْدَ نَهل، فالعلل: هو شُرْبُ المَاءِ مَرَّةً ثَانِيَة، ويُقَال: أعله المَطَر، يعني: نَزَلَ عليه المطر مَرَّة أخرى(١).

واختار المؤلف هنا أن العلة: ما اقْتَضَى تغييرًا، قال: **(ومِنْهُ العِلَّة العَقْلِيَّة)** فهناك علة شرعية، وهناك علة عقلية، والعلة الشَّرْعِيَّة مَنْسُوبَة إلى الشارع.

مِثَال ذلك: ملك النصاب عِلَّة لوجوب الزكاة، ولم نَعرِف ذلك بالعقل، وإنَّمَا عرفناه بواسطة الشرع، وهناك عِلَّة عقلية عُرِفَتْ بِوَاسطة العقل، ومن أمثلة ذلك: قال المُؤَلِّفُ: **(كالكسر مع الانكسار)**، فالكسر يَنْتُج عنه الانكسار، ويُسمى هذا: علة.

ومن أمثلة العلل العقلية عند جمهور الأصوليين: الفعل المنتج لأثر، فإنه عِلَّة له، واسْتَعْمَل المؤلف كلمة **(عبارة)** في التعريفات، وكان الأولى عدم استعمالها، فالعلة في اللغة: ما اقتضى تَغَيُّرًا، بدون أن نأتي بكلمة (عبارة)، وهكذا في العلة العقلية، وهناك إشكالية أخرى في جَعْل العلة العقلية موجبة للحكم لذاتها، وهو قول طائفة من المعتزلة، أما أهل السُّنَّةِ والجماعة يقولون: العِلَل – سواءٌ كانت شرعية أو عقلية – مؤثرة، لكن بِجَعْلِ الله لها مؤثرة

---

(١) انظر: لسان العرب (١١/٤٧١).

.................................

بِأَمْرِهِ القَدَرِيِّ، وليست مؤثرة بنفسها، وهناك طائفةٌ قالت: العلل العقلية ليست مؤثرة، وإنَّما هِيَ مُقَارِنَة، وهذا أيضًا خطأ.

فللأصوليين في العلل العقلية ثلاثة أقوال، وكذلك في العلل الشرعيَّة.

**القول الأول:** وهو قول المعتزلة الذين يَرَوْنَ أنَّ العلل الشَّرْعِيَّة مُؤَثِّرَة بنفسها وموجبة للحكم بذاتها[1]، لذلك يوجبون على الله تعالى فِعْل الأصلح للعباد، فالأحكام الشَّرْعِيَّة لابد أن تكون مُحَقِّقَة للمَصَالِح وجوبًا على الله، والمعاني التي تتَحَقَّق بها مصالح الخلق يجب على الشارع مراعاتها، فكانت العلة مُؤَثرة في الحكم وجوبًا لذاتها.

**القول الثاني:** وهو قول الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أن العِلَل الشَّرْعِيَّة لا يَنْتُجُ عنها الحكم لا لذاتها ولا بِجَعْلِ الله، وإنما هي مُعَرِّفَات للحكم، لا تؤثِّر فيه بأي تأثير، والله تعالى لا يجب عليه شيء، وهو سبحانه يقدر الأحكام بدون النظر إلى المصالح، وقد تكون تلك الأحكام محقِّقَة للمصلحة وقد لا تكون[2].

**القول الثالث:** وهو قول أهل السُّنَّةِ، وهو الصَّوَاب: أنَّ العِلَلَ الشَّرْعِيَّة مُؤَثِّرَة في الأحكام لا لذاتها وإنما بجعلِ الله لها مؤثرة[3]، والأحكام الشَّرْعِيَّة محقِّقَة للمصالح، لكن ليس على جهة الوجوب على الله، وإنما على جهة

---

(١) انظر: المعتمد (٢/ ٣٠٠) الإبهاج (٣/ ٤٠) البحر المحيط (٧/ ١٤٤).

(٢) انظر: البرهان للجويني (٢/ ١٦٦) البحر المحيط (٧/ ١٤٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٢٤ – ٣٢٦، ٤٤١، ٤٤٣) التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٦٧٠) وشرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٦).

(٣) انظر: شفاء الغليل للغزالي (ص٢٠، ٢١) أصول السرخسي (٢/ ٣٠٢).

فاستعار الفقهاء لفظ العلَّة من هذا واستعملوه في ثلاثة أشياء:

أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة.

فعلى هذا لا فرق بين (المقتضي) و(الشَّرط) و(المحلّ) و(الأهل)، بل العلَّة: المجموع، والأهل والمحلُّ وصفان من أوصافها.

الثَّاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم، وإن تخلَّف لفوات شرطٍ أو وجود مانعٍ.

---

التَّفَضُّل مِنْهُ سبحانه والإنعام على عباده.

* **قوله: فاستعار الفقهاء:** يعني أن الفقهاء يَسْتَعْمِلُون كلمة العِلّة في ثلاثة مَعَانٍ، فإذا وَجَدْتَ فقيهًا استعمل كلمة العلة، فلابد أن تُمَيز ما هو المقصود في كلامه.

مثال ذلك: بعض الفقهاء يقولون: علة جواز الفِطْر والقَصْر للمسافر هي المَشَقَّة، والمراد بالعلة هنا الحِكْمَة، فلا يقصدون به العِلَّة حسب الاصطِلاح الأصُولِيِّ، وإِنَّما يقصدون المعنى العام الذي قَصَده الشَّارِع بتشريع هذا الحكم، والحكمة لا يُرَتَّب عليها حُكْم شرعي؛ لأن الحكم غير مُنْضَبِطة، وغير معروفة المعالم والحدود، ومن ثَمَّ لم يَبنِ الشارع عليها الأحكام، وهو الذي جعله المؤلف هنا تعريفًا.

كذلك يستعمل الفقهاء لفظة "العلة" ويريدون بها: المقتضي للحكم، والمقْتَضِي هو المعنى الذي من أجله أَثْبَتَ الشرع ذلك الحكم.

مثال ذلك: سبب جواز الفطر للمسافر هو السفر، فالسفر هو المُقْتَضِي للحكم، وحكمته دفع المَشَقَّة، لكن هناك مَنْ يُسَافِرُ ولا يَجُوزُ لَهُ القَصْر؛ لكون السفر قصيرًا، أو لكون السفر سَفَر معصية، أو نحو ذلك من الأسباب.

**الثَّالث: أطلقوه بإزاء الحكمة، كقولهم: (المسافر يترخَّص لعلَّة المشقَّة) والأوسط أولى.**

---

فالفقهاء يستعملون لفظ "العلة" بمعنييْن:

**المعنى الأول:** العلة الكاملة، وهي التي يوجد فيها أربعة أشياء: المقتضي للحكم، وشرط الحكم، والمحل، والأهلية.

فالمعنى المقتضي لجواز القصر مثلا هو السفر، لكن السفر له شروط حتى يقتضي هذا الحكم: مثل ألا يكون سفر معصية، وأن يبلغ المسافر المَسَافَة التي تُبيح له القصر، وأن يكون قد خرج من الْبَلَد، إِلَى غير ذلك من الشروط، كذلك لابد أن يكون هناك محلٌّ للحُكْم وهو المسافر نفسه، ولابدَّ أن تكون هناك أهلية للحكم، بأن يكون المحل وُجِدَتْ فِيهِ أهلية الحكم.

مثال آخر: مِنْ أحكام الشَّارع: قطع اليد الوَارِد في قول الله عز وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فالحكم: وجوب قطع اليد، والمقتضي: وُجُود السرقة، وهناك شروط لا يثبت الحكم إلا بها، مثل: أَنْ يَكُونَ مِنْ حِرْز، أن يكون نِصابًا ... إلى غير ذلك من الشروط، وهناك مَحَلٌّ للحكم، وهو يَدُ السَّارِق، فلو لم يكن له لا يُقطع، وهناك أهلية السارق، بأن يكون بالغًا عاقِلًا إلى غير ذلك من صفات الأهلية.

ومن الأمثلة أيضًا: الزكاة، فالحكم: وجوب الزكاة، والمقتضي للحُكْمِ: ملك النصاب، والشرط: شروط كثيرة منها الحول.

والعلة الكاملة لا تُذْكَر إلا على جهة التشخيص غالبًا، أي: في قضية شخصية، كما لو قال قاضٍ: وجدْتُ العلة عند هذا السارق فيَجِب قطع يده.

وأمَّا السَّبب لغةً: فعبارةٌ عمَّا حصل الحكم عنده لا به ............

---

**المعنى الثاني:** إطلاق لفظ العلة على المُقْتَضِي، كما لو قال الفقيه: السرقة علة للقَطْع، ولم يلتفت للشروط، ولا للمحلِّ ولا للأهلية، وغالبًا يكون هذا المعنى الثاني كليًّا ولَيْسَ مُشَخَّصًا فِي وَاقِعَة معينة؛ والأصوليون في استعمالهم للفظ العلة يقصدون هذا المعنى الثاني؛ لأن أحْكَامَهُم كليةٌ وليست مُشَخَّصَة؛ ولذلك قال المُؤَلِّفُ: (والأوسط - يعني المعنى الثاني من المعاني التي تُسَمَّى علة، وهو إطلاق لفظة العلة على المقتضي وَحْدَه - أوْلَى)، وهو الذي سار عليه علماء الأصول.

**النوع الثاني: السبب:**

من أمثلة السبب أن تقول: زَوَالُ الشمس سَبَب لوجوب صلاة الظهر، رُؤْيَة الهلال سبب لِوُجوب صيام رمضان.

والفَرْق بين السَّبَبِ والْعِلَّة: أن العلة مَعْقُولَة المعْنَى، فيُعْرَف الرَّابِط بينها وبين الحكم، بخلاف السبب فإنَّنا لا نَعْرِف الرَّابِط بينهما، وليس معنى ذلك أن الأسباب تتنافى مع العقل؛ فالسبب له رابط عقلي مع الحُكْم، لَكِنَّ المُكَلَّفِين لم يعرفوه؛ لأنَّ أحْكَام الشارع لمقاصد ومَعَان، بعضها نعرفه وبعضها لا نعرفه.

*** قوله: وَأَمَّا السببُ في اللغة: ما حصل الحكم عنده لا به:** هذا التعريف اللغوي للسبب يقول به طائفة من الأشاعرة؛ بناءً على معتقدهم في الأسباب أنها غير مؤثرة، والصواب: أن الأسباب لها تأثير، سواء كانت أسبابًا شرعية، أو أسبابًا جِبِلِّيَّة، أو خَلْقِيَّة.

مثال ذلك: الدَّوَاءُ سَبَبٌ للشِّفَاء بِإِذْنِ الله، والأَشَاعِرَة يقولون: هذا السبب

كـ(الحبل) و(الطَّريق).

**ثمَّ استعمله الفقهاء استعارةً في أربعة أشياء:**

---

غير مؤثر؛ لأن الأسباب ليس لها أي تأثير، والمعتزلة يقولون: الأسباب مؤثرة بنفسها، وأهل السُّنَّةِ يقولون: مؤثرة بجعل الله لها كذلك، والشاة تذبحها في الأضحية بالسكِّين ثم بعدها تموت البهيمة، والأَشَاعِرَة في هذا يقولون: السكين ليس لها تأثير في موت الشاة، وإنما مُجَرَّدُ رابط بينهما مُقْتَرِن، والمعتزلة يقولون: السكينة بنفسها بِتَحْرِيكِ الذَّابِح لها أَنْتَجَتْ مَوْتَ هذه البهيمة لِذَاتِ الفِعْلِ، فعندهم أن أفعال العباد ليست مِنْ خَلْقِ الله، والعبد يَخْلُقُ فِعْلَ نفسه.

أما أهل السُّنَّةِ فيقولون: مَوْت هذه البهيمة نَتَجَ مِنْ تَحْرِيك الذابح للسكينةِ بأمر الله جل وعلا وقَدَرِهِ.

فأهل السُّنَّةِ يُثْبِتُون فِعْل العبد وخَلْقَ الرب في نفس الوقت.

والأَشَاعِرَة يُثْبِتُونَ خَلْقَ الرَّب ويَنْفُونَ فِعْلَ العبد.

والمعتزلة يَنْفُونَ خَلْقَ الرَّب ويُثْبِتُون فِعْلَ العبد.

ولذا قال المُؤَلِّفُ هنا في تعريف السبب في اللغة: (**ما حَصَلَ الحُكْم عِنْدَهُ لا بِهِ**) وهذا التعريف يقول به الأشَاعِرَة؛ بناءً على أن الأسباب غَيْر مؤثرة عندهم؛ ولذا فهذا التعريف ليس بصحيح ومَثَّلَ له المؤلف (**بالحبل والطريق**)، فيقول: إن الطريق تسافر عنده ولا تسافر به، وهذا الكلام خطأ، فأنت تُسَافِرُ فِيهِ، فالطريق ليس سببًا، وإنما الطريق ظرف للفعل، وفَرْق بَيْن ظرف الفعل وبين سببه.

فكلمة السبب إذا تَتَبَّعْنَاها عند الفقهاء تُطلق على أربعة معانٍ:

أحدها: بإزاء ما يقابل المباشرة كـ(الحفر مع التَّردية).
الثَّاني: بإزاء علَّة العلَّة كـ(الرَّمي) يسمَّى سببًا.

---

**المعنى الأول:** إطلاق لفظة السَّبَب **(بإزاء ما يقابل المباشرة)**، والمباشِر هو الذي زاول الفعل بنفسه، بينما المتسبِّبُ لم يزاول الفعلَ بنفسه، وإنما هَيَّأَ للمباشر الفعل.

**قال المُؤَلِّفُ: كـ(الحفر مع التَّردية):** يعني لو حَفَرَ شخصٌ بئرًا في الطريق، ثُمَّ أَلْقَى شَخصٌ آخر شَاةً في هذه البئر، فالمُلْقَى شاة، والملقِي الرَّجُلُ الثاني، والمتسبِّب هو الحافر الأول فهو السبب في سقوط الشاة؛ لأنه حفر البئر في الطريق، أما المُلْقِي فهذا مباشر، هو الذي زاولَ الفعل بنفسه، هو الذي ألقى الشاة، فالحفر هذا تَسبَّبَ، والتردية يعني الإلْقَاء فِي الحُفْرَة هَذَا هو المباشر[1].

أما كون الحكم على المباشر، أو على المُتَسَبِّب، ففيه تفصيل؛ فإذا كان المباشر غير معذور في المباشرة فالحكم على المُبَاشِر، وإذا كان المباشر معذورًا في المباشرة فالحكم على المُتَسَبِّب.

مثال: رجل عنده طائر في قفص، فجاء شَخْص ففَتَح باب القفص فهرب الطَّائر. المباشر هنا: الطائر، والمُتَسَبِّب: مَنْ فَتَح الباب، فالحكمُ هنا على المتسبِّب؛ لأن المباشر هنا ليس لفعْلِه حكم في الشرع.

**المعنى الثاني:** إِطْلاق السبب **(بإزاء عِلَّة العِلَّة)**، مَثَّلَ له المؤلف بالرمْي: فالرَّمْي سبب للقتل؛ لأنه عِلَّة العلة، فالرمي عِلَّة للإصابة، والإصابة علة

---

(١) انظر: روضة الناظر (١/ ١٧٨) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٢٦ - ٤٢٧).

الثَّالث: بإزاء العلَّة بدون شرطها كـ(النِّصاب بدون الحول).

الرَّابع: بإزاء العلَّة نفسها.

وإنَّما سمِّيت سببًا وهي موجبةٌ؛ لأنَّها لم تكن موجبةً لعينها، بل بجعل الشَّرع لها موجبةً.

---

لِلْمَوْت، أو القتل، فأطَلَقْنَا لفظة السبب على علة العلة(١).

**المعنى الثالث**: إطلاق لفظة السبب (**بإزاء العلَّة بدون شرطها كـ(النِّصاب بدون الحول)**) يعني على المقتضي للحكم، وهو المعنى الثاني من معاني العلة السابقة، بدون النظر للشروطِ والأهل والمحل، مِثْل إِطْلاق لفظة السبب على النِّصَاب، فنقول: ملك النصاب سَبَبٌ لوجوب الزكاة(٢).

**المعنى الرابع**: إِطْلاق لفظة السبب (**بإزاء العلَّة نفسها**) يعني على العِلَّةِ الكاملة المشتملة على المُقْتَضِي، والشرط، والمحل، والأهل(٢).

فهذه إطلاقات للفقهاء في لفظة السبب، فإذا وُجدِت لَفْظَة السبب في كَلامِ بَعْضِ الفقهاء فلا تُفَسَّر بأحد هذه المعاني إلا بالنظر في سياق الكلام.

* **قوله: وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ سَبَبًا وَهِيَ مُوجِبَةٌ؛ لأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ مُوجِبَةً لِعَيْنِهَا، بَلْ بِجَعْلِ الشَّرْعِ لَهَا مُوجِبَةً**: أي: إن السَّبَب أُطلِق على المعنى الرابع وهو العلة الكاملة؛ لأن العلة لم تكن موجبة للحكم بعينها، وإنما العلةُ أثبتت الحكم؛ لكون الشارع قد جعل العلة موجبة للحكم، فهكذا السبب؛ لأن السبب عندهم غير مؤثر، وهكذا قالوا في العلة بأنها غير مُؤَثِّرَة، وهذا الكلام على

---

(١) انظر: المستصفى (ص٧٥) روضة الناظر (١/ ١٧٨) شرح مختصر الروضة (١/٤٢٧).

(٢) انظر: المستصفى (ص٧٥) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٢٧).

**ونصب العلَّة والسَّبب مقتضيين لأحكامهما حكمٌ من الشَّارع، فللَّه تعالى في الزَّاني حكمان: وجوب الحدِّ، وجعل الزِّنا موجبًا.**

---

مذهب الأَشَاعِرَة بأنَّ الأسباب والعِلَل غير مؤثرة.

والعِلّة والسبب أحكام شرعية وليسًا أحْكَاما عقلية.

* **قوله: ونصب العلة والسبب:** أي: جَعْل العِلَّة ووضع هذا الوصف عِلَّة للحكم أو جَعْل هذا الوصف سببًا للحكم **(مقتضيين)** أي: طَالِبَيْنِ مُثْبِتَيْن **(لأحْكَامِهِمَا)** التكليفية، هذا حكم وَضْعِي مِنْ قِبَلِ الشارع؛ لأن السبب والعلة من الأحكام الشَّرْعِيَّة، وحينئذٍ يكون عندنا حكمان: حكم وضعي، وحكم تكليفي.

مثال ذلك: ملك النصاب علة لوجوب الزكاة، فكون ملك النصاب علة هذا حُكْم شَرْعِيّ وَضْعِي، ووجوب الزكاة هذا حكم تكليفي.

**قال: (ونصب العلة والسبب مقتضيين لأحكامهما التكليفية هذا من الأحكام الشَّرْعِيَّة)**؛ إذ في الزاني حكمان؛ الأول: وجُوبُ الحَدِّ وهذا حكم تكليفيٌّ، وفيه جَعْل الزِّنا علة، وهذا حكم وضعي.

وأمَّا الشَّرط فهو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كـ(الإحصان للرَّجم)، و(الحول للزَّكاة)، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلَّة: يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشَّرعيَّات.

---

**النوع الثالث: الشرط:**

والمراد بالشرط في اللغة: العَلامة.

وأما في الاصطلاح ففسَّره المؤلِّفُ بأنه: **(ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، ولا يلزم من وُجُوده وجود الحكم)**.

* **قوله: فهو ما يلزم:** يعني هو الوصف الذي يلزم من انتفائه انتفاء الحكم.

مثال ذلك: الطَّهَارة شرط لصحة الصلاة، إذا انتفت الطهارة انتفى الحُكْم وهُوَ صِحَّة الصَّلاة، ومَثَّلَ له بالحول للزكاة، ملك النصاب هو العلة لوجوب الزكاة، لكن لا تجب الزكاة في المال حتى يحولَ عليه الحَول، فالحولُ شرطٌ، لو قُدِّرَ أنك مَلَّكْتَ مَالاً لُمدَّة أربعة أشهر ثم تلفَ، فحينئذٍ لا تجب عليك الزكاة؛ لِعَدَم وجود الشرط وهو الحول.

* **قوله: وَلا يَلْزَمُ أَنْ يُوجَدَ الحكم عند وجود الشرط:** فقَدْ يُوجَد الشرط ولا يُوجَد المشروط.

مثال ذلك: الطهارة شرط لصحة الصلاة، قد توجد طهارة ولا توجد صلاة، وبذلك نعرف الفَرْق بين الشرط والعلة، فالفَرْق بينهما في حالة الوجود، فالعلة يَلْزَم من وجودها وُجُود المعْلُول، بخلاف الشرط، فَقَدْ يُوجد الشرط ولا يوجد المَشْرُوط.

والشَّرط: عقليٌّ كـ(الحياة للعلم).

---

**الفرق الثاني:** أن العلة لا يَلْزَم من عَدَمِهَا عدم الحكم في الشَّرْعِيَّات؛ لأن الحكم الواحد في الشريعة قد يكون له عِلَلٌ مُتَعَدِّدة، فتَنْتَفِي العلة ويوجد الحكم لوجود عِلَّة أُخْرَى.

مثال ذلك: انتقاض الوضوء هذا الحكم، ومن العلل المؤدية لانتقاض الوضوء أَكْلُ لَحْم الجَزُور، هذه عِلَّة تؤدي إلى حكم انتقاض الوضوء، وكذلك الحدث، وهو كما قال أبو هريرة رضي الله عنه: "فُساء، أو ضُرَاط"(١)، فقد تنتفي العلة الأولى وهي أكل لحم الجَزُور ويثبت الحكم وهو انتقاض الوضوء؛ لوجود علة أخرى وهِيَ الحَدَث، فلا يلزم من انتفاء العلة انتفاء الحكم؛ لأن الحكم قد يوجد بسبب وجود علة أخرى.

مثال آخر: لو قلت: فلان ليس بقاتلٍ فلا يُقْتَل، يقول المعترض: بل يُقْتَل، وإن لم يكن قاتلاً لوجود عِلَّة أخرى عنده للقتل وهو أنه زَانٍ محصن، أو أنه تارك لدينه مُفَارِق للجماعة، فلا يلزم مِن انتفاء العلة انتفاء الحكم؛ لأنه قد توجد علة أخرى يثبت الحكم معها.

**وينقسم الشرط إلى ثلاثة أقسام:**

**القسم الأول: الشَّرْطُ العَقْلِي:** وهو المعروف بواسطة العقل.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: الحياة للعلم، لا يمكن أن يوجد عالم، ولا يمكن أن يوجد

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٥) عن همام بن منبه، أنه سمع أبا هريرة، يقول: قال رسول الله ﷺ: «**لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ**» قال رجل من حضرموت: ما الحدث يا أبا هريرة؟ قال: فساء أو ضراط.

ولغويٌّ نحو: (إن دخلت الدَّار فأنت طالقٌ).
وشرعيٌّ كـ(الطَّهارة للصَّلاة).

---

عِلْم إلا عند مَنْ عندَهم صفة الحياة، فلو قال قائل: هذه السارية عندها علم كثير، فقد حضرتْ دروس المشايخ! وهذا لا يصحُّ؛ لأنها ليس بها حياة، وبالتالي لا يوجد عندها علم، فإن قال قائل: الهاتف النقال ليس فيه حياة، ومع ذلك عنده علم، قلنا: عنده معلومات، وليس عنده علم، فصفة العلم لا توجد إلا من عنده حياة.

**القسم الثاني: الشَّرْطُ اللُّغَوِيُّ:** والشرط اللغوي سَبَب على حسب الاصطلاح الشرعي؛ لأَنَّهُ إذا وُجِدَ الشرط وُجِدَ المَشْرُوط، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، مَثَّلَ لَهُ المؤلف بقوله: **(إِنْ)** و(إن) هُنَا من أدوات الشرط، يقول لزوجته: **(إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فأَنْتِ طَالِق)** فَهَذَا شَرْط لغوي له أحكام، السبب الاصطلاحي يثبت الحكم بثبوته، وينتفي الحكم بانتفائه، فإذا وُجِدَ دخول للدار ثَبَتَ الحكم، فعند ثبوت الشرط يثبت الحكم وعند انتفاء الشرط ينتفي الحكم؛ وبهذا فالشَّرْط اللغوي أقْرَب للأسباب والعِلَل مِنْهُ إلى الشروط.

**القسم الثالث: الشَّرْط الشرعي:** وهو الذي جاء الشرع فيه بِجَعْلِ الوَصْفِ شَرْطًا للحُكْمِ، وَمَثَّلَ لَهُ بالطهارة للصلاة.

والشروط على أنواع، فهناك شروط صحة، وهناك شروط إجزاء، وهناك شروط وجوب.

مثاله في الحج: العقل شرط صحة، وفي نفس الوقت هو شرط إجزاء ووجوب، والبلوغ شرط إجزاء وشرط وجوب، لكنه ليس بشرط صحةٍ، والاستطاعة شرط وجوب؛ لأن مَنْ لم يستطع لم يجب عليه، وليست الاستطاعة

وسمِّي شرطًا؛ لأنَّه علامةٌ على المشـروط، قـال الله تعـالى: ﴿فَقَدْجَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] أي: علاماتها.

وأمَّا المانع فهو عكس الشَّرط، وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم.

---

شرْطَ صحةٍ؛ لأنه لو حجَّ غير المستطيع صح حجُّه، وليست بشرط إجزاء؛ لأنه لو حج غير المستطيع أجْزَأَهُ عن حَجة الإسلام.

*** قوله: وسُمِّيَ شَرْطًا؛ لأنه عَلامَة على المشروط، قال تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] أيْ: عَلامَاتُهَا.** وهذا واضح.

**النوع الرابع من أنواع الأحكام الوضعية الشَّرْعِيَّة المُعَرَّفة: المانع.**

**المنع في اللغة:** الاعتراض وعدم الإذن[(١)].

*** قوله: وأمَّا المانع فهو عكس الشَّرط:** فالشرط إذا انْتفَى انتفى الحُكْم، بَيْنَما المَانِع إذا انتفى لا يلزم منه ثبوت الحكم، أو انتفاؤُه، والشرط لا يلزم من وجوده وجود الحكم، بَيْنَما المانع يلزم مِنْ وُجُودِهِ عدم الحكم، ومِنْ أمثلة المانع: القَتْل مانع من الميراث.

والموانع قد تكون موانع للابتداء.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: الرضاع مَانِع مِن ابتداء النكاح، والإِحْرَام مانع من ابتداء النكاح.

وقد تكون موانع استمرار لكنها لا تمنع الابتداء، مثل الطَّلاق يمنع استمرار النكاح، لكنه لا يمنع من استئنافه وابتدائه من جديد.

وهناك موانع للابتداء والدوام، مثل الرضاع يمنع من ابتداء النكاح ومن

---

(١) انظر: لسان العرب (٨/٣٤٣).

ونصب الشَّيء شرطًا أو مانعًا حكمٌ شرعيٌّ على ما تقدَّم.

دوامِه.

والفرقُ بين الشرط وعدم المانع يَتَمَثَّل في المعْذُور، فَمَنْ فَعَلَ المانع وهو معذور فلا يَمْنَع ذلك المانع.

مثال ذلك: الضحك والكلام موانع من صحة الصلاة، لو فعلها جاهلاً صَحَّتِ الصَّلاة، بينما الوضوء شرط لِصِحَّة الصلاة، فلو صلى بدون وضوء ناسيًا، أو جاهلاً لم تَصِحَّ صلاته.

وقد يقع الاخْتِلاف في بعض الأمور.

مثال ذلك: النَّجَاسَة هل هي مانع لصحة الصلاة، أو عدم النجاسة شرط من شروط صحة الصلاة؟

هذا مِنْ مَوَاطن الاختلاف، ويَتَرَتَّب عليه: مَنْ صَلى وفي ثوبه نجاسة لم ينتبه لها إلا بعد الفَرَاغِ مِنَ الصلاة، فهل تصح صلاته؟

إن قلنا: عَدَم النجاسة شرط، فلا تصح صلاته، وإن قلنا: النجاسة مَانِع، فإنَّ مَنْ صلى وفي ثوبه نجاسة نَاسِيًا تصح صلاته.

*** قوله: ونصب الشَّيء شرطًا أو مانعًا حكمٌ شرعيٌّ على ما تقدَّم:**

أي: أن الشروط أحكام شرعية، ولم نجعلها شروطًا إلا لأن الشارع قد جعلها شُروطًا.

وهكذا أيضًا الموانع من الأحكام الشَّرْعِيَّة، بعض الناس يقول: العلل والأسباب والشروط والموانع أحْكَام عقلية، وهذا الكلام خطأ؛ لأنه لم تُجْعَل هذه الأمور كذلك إلا لخطاب الشارع، فكانت أحكامًا شرعية.

**وأمَّا الصِّحَّة والفساد: فالصِّحَّة اعتبار الشَّرع الشَّيء في حقِّ حكمه، ويطلق على العبادات مرَّةً وعلى العقود أخرى.**

---

## الصحيح والفاسد:

ذكرنا أن التقسيم الأول من الأحكام الوضعية: الأحكام المعرِّفَة بالحكم الشرعي، والتَّقْسِيم الثاني للأحكام الوضعية: باعتبار الأثرِ، هَل الفعل والحُكْم يُثْمِرُ آثَارَهُ، أو لا يُثْمِرُ؟ فإن كان يُثْمِرُ الآثار المطْلُوبَة منه فهو صحيح، وإن كان لا يُثْمِرُ الآثار المطْلُوبَة منه فهو الفاسد.

* **قوله: فالصِّحَّة اعْتِبَار الشرع الشيء في حَقِّ حُكْمِه**: أي: إن الصحة هي أن يكون الشيء مُنْتِجًا للآثار والأحكام المترتبة عليه، **(اعتبار الشرع)**، أي: جعل الشرع الفعل معتبرًا، بحيث يُنْتِج **(حكمه)**، أي: أثره المترتب عليه.

مثال ذلك: عَقْدُ البَيْعِ يَتَرَتَّب عليه انْتِقَال المِلْك بين البائع والمشتري، فإذا كان العَقْدُ يترتب عليه انتقال الملك بين البائع والمشتري، فحينَئِذٍ يكون عقدًا صحيحًا؛ لأنه أثْمَرَ النتائج المَرْجُوَّة منه فيكون صحيحًا، وهَكَذَا عَقْد النكاح، فإن من آثارِه وجوب النفقة، ووجوب المهر، وجَواز الوَطْء، ونحو ذلك مِنَ الآثار، فإذا كان عقد النكاح يُثْمِر هذه الآثار فإنَّه يكون عقدًا صحيحًا، وإذا كان عَقْدُ النكاح لا يثمر هذه الآثار فإنَّهُ لا يكون عقدًا صحيحًا.

* **قوله: وَيُطْلَقُ عَلَى الْعِبَادَاتِ مَرَّةً وَعَلَى الْعُقُودِ أُخْرَى**: أي: إن لفظ الصحيح قد يُطلق مرةً على العبادات ومرة على العقود؛ لأن الآثار المُتَرَتِّبَة على العبادات مغايرة للآثار المترتبة على العقود.

**فالصَّحيح من العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء.**

**والمتكلّمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر وإن وجب القضاء؛ كصلاة من ظنَّ أنَّه متطهِّرٌ، ........**

---

وقد اخْتَلَفَ الفُقَهاء في الأثر المُتَرَتِّب على صِحَّةِ العبادة، على منهجين:

**المنهج الأول:** أن (**الصَّحيح من العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء**)، فإذا قيل: هذه صلاة صحيحة، معناه: لا يُطَالَبُ المكَلَّف بأدائها، أَمَّا إِذَا قِيلَ: الصَّلاة فاسدة، فلابُدَّ مِنْ قضائها، فهذا أحد المنهجين، ويُسَمَّى مَنْهَج الفقهاء؛ كالحنفية وغيرهم(١).

**المنهج الثاني:** أنَّ الصَّحِيحَ مِنَ العبادات هو ما تَرَتَّبَ عليه الأجر (**ووافق الأمر**)، فما كان يُؤْجَر عليه العبد من العبادات قالوا: هَذَا صحيح، ولا نلتفت إلى إسقاط القَضَاءِ، ولِذَلك وقَعَ الاختلاف في صلاة المحدث الذي يَظُنُّ أنه متطهِّر، جاء وصلى مع الجماعة صَلاة العشاء، فلما سَلَّمَ الإمام علم أنه مُحْدِث، في هذه الحال نقول: يؤجر على هذه الصلاة؛ لأَنَّه صلى صلاة يغلب على ظنِّه أنها صحيحة، لكن لا تسقط هذه الصلاة القضاء، بل يجب عليه قضاءها. أما كون هذه الصلاة صحيحة فمَنْ قَالَ: إن الصلاة الصحيحة هي ما يُؤْجَر العبد عليها قال: هذه الصلاة صحيحة. ومَنْ قَالَ: الصلاة الصحيحة هي مَا أَسْقَطَ القَضَاءَ، فإنه قال: هذه الصلاة ليست بصحيحةٍ؛ لأنها لا تُسْقِط القضاء.

قال: (والمتكلمون يُطْلِقُونَهُ بإزَاءِ مَا وافق الأمر وإن وجبَ القضاء)،

---

(١) انظر: المستصفى (ص ٧٥) روضة الناظر (١/ ١٨٢).

وهذا يبطل بالحجِّ الفاسد، فإنَّه يؤمر بإتمامه وهو فاسدٌ.

وأمَّا العقود: فكلُّ ما كان سببًا لحكمٍ إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيحٌ، وإلا فهو باطلٌ، والباطل: الَّذي لم يثمر، والصَّحيح: الَّذي أثمر.

والفاسد: مرادف الباطل.

---

والمُؤَلِّف اخْتَارَ القَوْلَ الأَوَّل القائل بأنَّ الصحيح هو ما أَسْقَطَ القَضَاء، ولو كان يؤجر عليه، وضرب لذلك مثالاً يَدُلُّ على تصحيح القول الأول وتَرْجِيحه، فقال: **(وهذا يبطل بالحجِّ الفاسد، فإنَّه يؤمر بإتمامه وهو فاسدٌ)** وهو أن العبد يُؤْمَر بإتمام الحج الفاسد، مع أنه لا يُسْقِط القضاء.

مثال ذلك: مَنْ جَامَعَ في يوم عرفة، فإنَّه يُطَالَب بإكمال الحج، ويُؤْجَر على إكمال الحج، لكن يجب عليه القضاء، وهذا الحج فاسدٌ بالاتفاق، فَهَذا الحَجُّ الفاسد يُؤْجَر العَبْد عليه، ويوافق العبد فيه الأمر، ومع ذلك لا نُسَمِّيه صحيحًا، بل هو فَاسِد لكونه لم يُسْقِط القضاء، ما يَدُلُّ على أن الصحيح هو ما أَسْقَطَ القَضَاء، وأما الصَّحِيح من العقود فإنه الذي تَتَرَتَّب عليه آثارُهُ من انتقال الملك، أو حِلُّ البُضْع، أو وجوب المهر، أو نحو ذلك مِنْ آثار العقود.

* **قوله: وَأَمَّا الْعُقُودُ: فَكُلُّ مَا كَانَ سَبَبًا لِحُكْمٍ إِذَا أَفَادَ حُكْمُهُ الْمَقْصُودَ مِنْهُ فَهُوَ صَحِيحٌ، وَإِلا فَهُوَ بَاطِلٌ:** فكل عقد يكون سببًا لحكم، يعني سببًا لأثرٍ ونَتِيجَة، فإن ذلك العقد إذا كان يُفِيدُ الحُكْمَ المقصود من ذلك العقد فإنه يُعَدُّ صَحِيحًا، أما إذا كان العقد لا يُنْتِج آثاره فإنه لا يكون عقدًا صحيحًا بَلْ يَكُونُ عَقْدًا باطلاً.

* **قوله: والفاسد: مرادف الباطل:** هل هناك فَرْقٌ بَيْنَ الفَاسِدِ والبَاطِلِ

**وأثبت أبو حنيفة قسمًا بين الصَّحيح والباطل زعم أنَّ الفاسد عبارةٌ عنه، وهو ما كان مشروعًا بأصله ممنوعًا بوصفه، ولا يصحُّ؛ لأنَّ كلَّ ممنوعٍ بوصفه ممنوعٌ بأصله.**

---

أم هما شَيْءٌ وَاحِد؟

هَـٰذِهِ المسألة مما وقع الاختلاف فيه بين الفقهاء، فجُمْهور أهل العلم قالوا: الباطل هو الفاسد، ولا يوجد فَرْقٌ بينهما[1]، فالباطل والفاسد هو الذي لا يُثْمِر الآثار المترتِّبة عليه.

والحنفية فَرَّقُوا بَيْنَ الفَاسِد والباطل، فقالوا: الفاسد ما نُهِيَ عنه بِوَصْفِهِ دون أصْلِهِ، وأمَّا البَاطِل فما نُهِيَ عَنْه بأصلِه ووصفه، ويترتب على ذلك أن الفاسد عندهم يُمْكِنُ تَصْحِيحه، والباطل لا يمكن تصحيحه[2].

مثال ذلك: الصوم مأمور به شرعًا، وصيام يوم العيد مَنْهِيٌّ عنه، لكن هل النهي عنه بأصْلِهِ ووَصْفِهِ أم بوصْفِهِ فَقَط؟

قال الحنفية: هُوَ مَنْهِيٌّ عَنْهُ بوصف كونه في يوم العيد، وأما أصْلُ الصوم فإنه مأمور به؛ ولذلك قالوا: هذا فاسد، لكن يَتَرَتَّب عليه عندهم أنه يمكن تصحيحه، فلو نذر صيام يوم العيد قالوا: يَجِبُ عَلَيْهِ صيام يوم آخر؛ لأَنَّ هَذَا فاسد، والفاسد يُمْكِن تصحيحه، فنُطَالِبُه بصوم يَوْم آخر[3].

---

(١) انظر: المستصفى (ص ٧٦) الإحكام للآمدي (١/ ١٣١) روضة الناظر (١/ ١٨٣) التحبير شرح التحرير (٣/ ١١٠٨).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٨٠) كشف الأسرار (١/ ٢٥٩).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٧٦).

والجمهور يقولون: مَنْ نَذَر صيام يوم العيد فنذره بَاطِل، ولا يُشْرَع أن يصوم يومًا آخر بدلا عنه[1].

والأرجح في هذه المسألة هو قول الجمهور؛ لأنَّ التَّفْرِيق بين الأصل والوصف في الأذهان فقط، أما في الخارج فلا يقع إلا أفراد يشترك فيها الأصْل والوصف، وبالتالي فما نُهِي عنه بوصفه ليس النهي للوصف، وإنما النهي للأصل حالَ الاتِّصَاف بهذه الصفة، فالنهي عن صوم يوم العيد ليس نَهْيًا عن يوم العيد الذي هو الصِّفَة، وإنما هو نهيٌ عن الأصل الذي هو صَوْم يَوْم العيد، ومِنْ ثَمَّ فَقَول الجمهور في هذه المسألة أرْجَح الأقْوَال في هذا الباب.

فالنهي إما أن يكون عَنْ أصْلِ الفعل فيَدُلُّ على البطلان بالاتفاق، وإما أن يكون عن أصل الفعل حال اتِّصَافه بالصفة، فالجمهور يقولون: هو باطل فاسد، والحنفية يقولون: هو فاسد يمكن تصحيحه، ومن أمثلة ذلك النهي عن نكاح الشغار، وهو نكاحُ البدَلِ بأن يقول: أُزَوِّجك أختي، وتُزوِّجُني أختك، فهذا عند الجمهور باطِل فاسِدٌ، وبالتَّالي لا تَتَرتَّبُ عليه آثار العقد الصحيح، وعند الحنفية قالوا: هو فاسد ليس بباطل؛ لأن أصل النكاح ليس منهيًّا عنه، ومن ثَمَّ يمكن تصحيحه بوضع مَهْر في هذا العقد، وقول الجمهور أرجح؛ لأن النهي عن نكاح الشغار وليس عن البدل في النكاح.

---

(١) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٢/ ٢٦٤) شرح النووي على مسلم (٨/ ١٥) المجموع شرح المهذب (٨/ ٤٨٢) الإقناع في فقه الإمام أحمد للحجاوي (٤/ ٣٦٠).

.................................................

وهناك نوع ثالث من أنواع النهي وهو النهي عن الصِّفَة، فإذا جاء فِعْل مُتَّصفًا بتلك الصفة، فهل يصح الفعل، أو لا؟ مثال ذلك: جاء الأمر بالصلاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وجاء النَهْي عَنْ لبس الحرير في قوله ﷺ: «**لا تَلْبَسُوا الحَرِيرَ**»[١]، فلو غَطَّى عَوْرَتَهُ في الصلاة بِثَوْب الحرير؟

قال الجمهور: تَصِحُّ الصَّلاة مَعَ الإثم؛ لأنه لا يوجد نص يقول: لا تُصَلُّوا في ثوب الحرير، وإنما جاء النهي عن لبْس ثَوْب الحرير منفردًا، فالنهي عن الصفة.

والحنابلة قالوا: النهي دالٌّ على الفساد والبطلان؛ لأن الأصل في النواهي أن تكون كذلك؛ لقوله ﷺ: «**وما نهيتكم عنه فانتهوا**»[٢]؛ لذلك قالوا بعدم صحة الصلاة في ثوب الحرير[٣].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٥٤٢٦) ومسلم (٢٠٦٧) من حديث حذيفة رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «**فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ**».

وأخرجه بهذا اللفظ، ابن ماجه (١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) انظر: كشاف القناع للبهوتي (١/ ٢٩٦).

وأمَّا الأداء فهو: فعل الشَّيء في وقته.

وأمَّا الإعادة ففعل الشَّيء مرَّةً أخرى.

والقضاء: فعله بعد خروج وقته المعيَّن شرعًا، فلو غلب على ظنِّه في الواجب الموسَّع أنَّه يموت قبل آخر الوقت: لم يجز له التَّأخير، فلو أخَّره وعاش لم يكن قضاءً؛ لوقوعه في الوقت، ولو أخَّر الزَّكاة ثمَّ فعلها لم تكن قضاءً؛ لأنَّه لم يعيِّن وقتها بتعيين.

---

**الأداء والقضاء والإعادة:**

ثم ذكر المُؤَلِّفُ التقسيم الثالث من أقسام الأحكام الوضعية، وهو بالنَّظَر إلى وقت فِعْلِ العِبَادَة، فإن العبادات قد تُفْعَل في الوقت وقد تُفْعَل خَارِجَ الوقت.

* **قوله: وأمَّا الأداء فهو: فعل الشَّيء في وقته:** أي: إذا فُعِلَتْ العبادات في وقْتِهَا المُقَدَّر لها شرعًا، سُمِّيَتْ أداءً.

* **قوله: والقضاء: فعله بعد خروج وقته المعيَّن شرعًا:** أي: إذا فُعِلَتْ العبادات خارج وقْتِهَا المُقَدَّر لها شرعًا، فإنها تُسَمَّى قضاء.

مثال ذلك: إذا صَلَّيْتَ الظهر في وقت الظهر، فهذه صلاة أداء؛ لأنك فعلت الصَّلاة في وقْتِهَا المُقَدَّر شرعًا، وأما لو قُدِّرَ أن إنسانًا نام عن صلاة الظهر ولم يستيقظ إلا بَعْدَ المغرب فصلى صلاة الظهر، فهذه الصلاة تُسمى قضاءً؛ لأن القَضَاءَ فعل الشيء بعد خُرُوج وقْتِه المُعَيَّن شرعًا.

* **قوله: وأمَّا الإعادة ففعل الشَّيء مرَّةً أخرى:** أي: أن الإعادة هي فِعْل العِبَادَة مرة أخرى، سواء في الوقت، أو خَارِج الوقت، والعبادة قد تكون

.....................

للبطلان كَمَنْ صَلَّى محدثًا يظن أنه متطهِّر فعَلِم بحدَثه فإنه يُؤْمَر بإعادة الصلاة وجوبًا، وقد تكون الإعادة على الاستحباب كَمَنْ صَلَّى وحده فوَجَدَ جماعة يُصَلُّون، فيُستحب له أن يصلي معهم، لقول النَّبيِّ ﷺ: «**إذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فِي رَحْلِهِ ثُمَّ أَدْرَكَ الإِمَامَ وَلَمْ يُصَلِّ، فَلْيُصَلِّ مَعَهُ فَإِنَّهَا لَهُ نَافِلَةٌ**»(١).

فالقضاء والأداء يتعلقان بالأفعال التي لها وقت مقدَّر شرعًا، أما ما لم يُقَدَّر وقْتُه شَرْعًا فإنه لا يُوصَفُ بالأداء ولا بالقضاء.

مثال ذلك: إنقاذ الغَرِيق ليس له وقْت لتقديره وتحديده من الشرع، ومِنْ ثَمَّ لا يسمى قضاءً ولا أداء، وهكذا لو كان التقدير للفِعْل لَيْسَ من قِبَل الشارع بتحديد الوقت لذاته، وإنما بربطه بأمور تختلف مِنْ شَخْص لآخر، فهذا لا يُسَمَّى أداءً ولا قضاء، فوجوب الزكاة مثلا مُعَلَّق بمرور الحول، ومرور الحول ليس وقتًا محددًا من قبل الشارع، بل يختلف الناس في هذه الصفة؛ ولذلك قيل: إن الزكاة لا تُوصَف بالقضاء ولا بالأداء، وإذا فَعَل الإنْسَان الواجب المُوَسَّع في وقته ولو في آخر الوقت فإنه يُسَمَّى أداءً ولا يسمى قضاءً؛ لَكِن لو قُدِّرَ أن شخصًا حكم عليه بالقصاص، وقيل له: إن تنفيذ القصاص في الساعة الثانية ظُهْرًا، نقول: وجب عليه أن يُصَلِّي قبل وقت القصاص، فلو قُدِّرَ أنه ترك الصَّلاة فإنه يأثم، ثم جاء ولي الدَّم فعفَا عنه، فلما سَلِمَ مِنَ الموت قال: سأصلي الآن، فهل نقول: صلاة الظهر في حقه أداء، أو قضاء؟ نقول:

---

(١) أخرجه أبو داود (٥٧٥) والترمذي (٢١٩) والنسائي (٢/١١٢) من حديث يزيد بن الأسود رضي الله عنه.

**فإذن اسم القضاء مخصوصٌ بما عيِّن وقته شرعًا، ثمَّ فات الوقت قبل الفعل.**

**ولا فرق بين فواته لغير عذرٍ، ..........................**

---

تُعْتَبَر أداء؛ لأنه لم يَخْرُج الوقت المُقَدَّر شرعًا، مع كوْنه آثمًا؛ لأنه أَخَّرَ الصَّلاةَ لِوَقْتٍ يغلب على ظنِّه أنه لا يبقى فيه؛ ولذلك إذا دخل الوقت على المكلَّف وكان سينام ويغلب على ظنه أنه لن يستيقظ في أثناء الوقت، أو أراد أن يعمل عملية جراحية يغلب على ظنه أنه لن يستيقظ في أثناء الوقت وجب عليه أن يبادر بأداء الصلاة في أول وقتها قبل أن يأتيه هذا العَارِض.

فإثم القضاء مخصُوص بما عُيِّنَ وقته من الشرع، أما إذا فات الوقت ولمْ يَفْعَل العبادة أثناء الوقت فَإِنَّهُ يفعله بعد الوقت، ويُسَمَّى قضاءً.

ومَنْ تَرك فِعْلَ الواجب في وقته المُقَدَّر شَرْعًا، فلا يخلو من ثلاثة أحوال:

**الحَال الأولى: أن يَتْرُكَهُ بدون عُذْر:** كمَنْ أفطر في نهار رمضان متعمِّدًا، فهذا إذا صام هذا اليوم بعد ذلك فإن صيامه يُسَمَّى قضاء، واختلاف الفقهاء في وجوب صيام القضاء في هذه المسألة مَبْنِي على الخِلاف في قاعدة أصولية وهي: هل الأمر بالأداء أمر بالقضاء؟ أو: هل القضاء يحتاج إلى أمر جديد؟

والصواب أن القضاء لا يحْتَاج إلى أمْر جديد، ومِنْ ثَمَّ مَنْ تَرَكَ الواجب فِي وَقْتِهِ، وأمْكَنَهُ تداركُه بِفِعْلِهِ قَضَاءً وَجَبَ عليه أن يَقْضِيَه ولو لم يأت أمْر جَدِيد بالقضاء، فهناك أفعالٌ ليس فيها قضاء، مثل صلاة الجمعة فهي إن أُدِّيَتْ في الوقت وإلا فَلا تُقْضَى، فلَوْ تَركها المُكَلَّف فَخَرَج وقتها، فحينئذٍ نقول: يُصَلِّيها ظهرًا، ولا يكون هناك صلاة جمعة قضاءً.

وقد يقع في بعض المسائل اختلافٌ، بناء على الاختلاف في القاعدة

أو لعذرٍ كـ(السَّهو، والنَّوم، والحيض).

وقال قومٌ: الصِّيام بعد رمضان من الحائض ليس بقضاءٍ؛ لأنَّه ليس بواجبٍ، وكذا المريض والمسافر. وهو فاسدٌ لثلاثة أوجهٍ:

---

السابقة، هل يحتاج القَضَاءُ إلى أمر جديد، كَمَا فِي مَسْألة صدقة الفطر؛ فإن صدقة الفطر يجب أداؤها قبل صلاة العيد، فَلَوْ قُدِّرَ أن إنسانًا تركها تهاونًا، أو تركها نسيانًا فهل نقول: بعد خروج الوقت يجب عليه أن يقضي فيُخْرِج صَدَقَة الفِطْرِ بَعْدَ يوم العيد، أو لا؟

إن قلنا: القضاءُ لا يحتاج إلى أمر جديد فإنه حينئذٍ يجبُ عليه أن يخرج صدقة الفطر بعد ذلك.

وإن قلنا: القضاء يحتاج إلى أمر جديد، فحينئذ لحِقَ الإِثْم بذمَّتِه، ولا يجب عليه أن يُخْرِج صدقة فطر أُخْرَى.

**الحال الثاني:** مَنْ تَرَكَ فعل العبادة في وقتها لِعُذْر شَرْعي مَعَ إمكانه أن يفعل العبادة في وقتها؛ كالمسافر الذي يُفطر، لو صام لكان صيامه صحيحًا، فإذا أفطر في رمضان لكونه مسافرًا، فَصَامَ بَعْد رمضان فهل يُعَدُّ صيامه قضاء، أو نقول صيامه هنا يقع أداء؟

قال الجمهور: هذا الصيام يقع قضاءً؛ وذلك لأنه قد تعلَّق الوجوب بذمته في شهر رمضان، فإذا فعلَهُ بعد شهر رمضان كان فعله قضاء.

**الحال الثالث من الواجبات المُقَدَّرَة:** مَنْ تَرَكَ فِعْلَ الواجب في وقْتِه لِعُذْرٍ يَمْنَع مِنْ فِعْلِ العبادة في وقتها؛ كالحيض، فإن المرأة يحرم عليها أن تصوم إذا كانت حائضًا، ولو صامت كانت آثِمَة، ولا يجزئها، فإذا انقضى رمضان وَجَبَ عليها أن تصوم أيامَ الحَيْض التي فاتَتْهَا، والجمهور على أن ذلك الصيام يُسَمَّى

أحدها: قول عائشة رضي الله عنها: «فنؤمر بقضاء الصَّوم».

والثَّاني: الإجماع على أنَّهم ينوون القضاء.

الثَّالث: أنَّه لا يمتنع وجوب العبادة في الذِّمَّة، بناءً على وجود السَّبب مع تعذُّر فعلها؛ ..........................................

---

قضاءً؛ لأنه صيام في غير وقته المُقدَّر شرْعًا؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والصواب من أقوال أهل العلم في هذه المسألة أنه يُعَدُّ قَضَاء، وذلك لعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن عائشة رضي الله عنها قالت: «**كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاةِ**»(١)، فسَمَّتْهُ قضاءً.

**الدليل الثاني:** أن الفقهاء قَدْ أجْمَعُوا على أن هذه المرأة في صيامها بعد رمَضَان تَنْوِي القَضَاء، وأنَّها إذا نَوَتِ القضاء أجزأها، فَدلَّ هَذَا عَلَى أن هذا الصوم قضاء ولَيْسَ أداءً.

**الدليل الثالث:** أنَّ في المَسْأَلَة الأولى مَنْ تَرَكَ العِبادَة لِعُذْر مَعَ إمْكَان فِعْلِ العبادة، فإنه قَدْ تَعَلَّق الوجوب بذمتِه في ذلك الوقت، فسُمِّيَ فِعْلُهُ للصِّيَام بعد الوقت قضاء، فَهكَذا في مسألة الحائض.

* **قوله: الثَّالث: أنَّه لا يمتنع وجوب العبادة في الذِّمَّة، بناءً على وجود السَّبب مع تعذُّر فعلها:** أي: الدليل الثالث من أدلة الجمهور على أنه يُسَمَّى قَضَاء: أنه لا يمتنع أن تكون العبادة قد وجَبَتْ وتعلَّق وُجُوبُهَا بالذِّمَّة لوجود

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٣٢١) ومسلم (٣٣٥).

كـ(النَّائم، والنَّاسي، والمحدث، والمعسر).

---

السبب، والسبب هنا هو رؤية الهلال، ويتعَذَّر فِعْلُها كما في **(النائم)**؛ فإن النائم إذا نام قبل الظهر بساعة ولم يستيقظ إلا بعد المغرب هنا تعلَّق الوجوب بذمته، مَعَ كَوْنِهِ لا يتَمكَّن مِنْ فِعْلِ الصلاة في هذا الوَقْت ومع ذلك سُمِّيَتْ صَلاتُه بعْدَ المغرب قضاءً، فَهَكَذَا في مسألة مَنْ مُنِعَ من فِعْلِ العِبَادَة في وَقْتِهَا، وهكذا في **(الناسي)**؛ لقول النَّبِيِّ ﷺ: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا**»[1].

وهكذا في المُحْدِث فإنه يُخَاطَب بالصَّلاة مع تَعَذُّر فِعْلِهَا بالنسبة له، ويتعلق وجوبُهَا بذمته، كذا في الحائض، وكذا في **(المُعْسِر)** يَجِب عليه سَدَاد الدَّين ويتَعَلَّق وجوب سداد الدين بذِمَّتِه، مَع كونه عاجزًا عن فِعْلِ العِبَادَة في ذلك الوقت، ومِنْ ثَمَّ يَتَرَجَّح لَدَيْنَا أنه يُسَمَّى فِعْلُهَا للصوم بعد رمضان قضاء، ويترتَّب على ذلك مسائل، منها: لو أَسْلَمَتِ المرأة في آخر يَوْمٍ مِنْ رَمَضَان، فَهَلْ يَجِبُ عَلَيْها أن تصوم أيام حيضها؛ لأن الحَائِض لم يجب عليها الصيام إلا بعد رمضان، كما هو القول المرجوح، أو نقول: لا يجب عليها قضاءً أيام حيضها؛ لأنها لم تسلم إلا في ذلك اليوم؟

وكذلك من أسلم في أَثْنَاء اليوم من أيام رمضان هل نطالبه بقضاء ذلك اليوم، أو نقول: لا يجب عليك قضاء ذلك اليوم؟ ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو أنَّ الفعل الثاني هل وجب بالأمر الأول وتعلق الوجوب بالذمة في وقت رمضان، أو أنَّ الوجوب لم يجب إلا بعد رمضان؟

---

(١) سبق تخريجه ص (١٦٩).

وأمَّا العزيمة والرُّخصة: فالعزيمة لغةً: القصد المؤكَّد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥].

والرُّخصة لغةً: السُّهولة واليسر، ومنه: «رخص السِّعر»: إذ تراجع.

**فأمَّا شرعًا فالعزيمة: الحكم الثَّابت من غير مخالفة دليلٍ شرعيٍّ.**

---

**العزيمة والرخصة:**

ثم ذكر المُؤَلِّفُ التقسيم الرابع من أقسام الأحكام الوضعية وهو تَقْسِيم الحكم إلى عَزِيمَة ورُخْصَة، وعَرَّفَ العزيمة في اللغة بأنها: القصد المؤكد[1]، واستشهد عليه بقول الله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥] في قِصَّة آدم عليه السلام.

والعزم عند كثير من أهل العلم يُرَاد به عَقْدُ النِّيَّة على فعل من الأفعال.

أما الرخصة: فعَرَّفها في اللغة بأنها: السهولة واليسر[2].

* **قوله: فالعزيمة: الحكم الثَّابت من غير مخالفة دليلٍ شرعيٍّ:** فالمراد بالعزيمة في الشرع: ارْتِفَاع الحكم مع بَقَاءِ عِلَّتِه.

مثال ذلك: الرِّبَا حَرَام، وأكل الميتة حرام، فالعزيمة بقاء الحكم لبقاء علته، والرخصة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة، فحكم أكل الميتة أنها حرام، والعلة أنها نجسة؛ لكونها لم تُذَكَّ، فهذا يُسَمى عزيمةً، أما الرخصة فارْتِفَاعُ الحُكْم مَعَ بَقَاءِ العِلَّة، فلو وُجِد مُضْطَرٌّ جائع ولم يَجِد إلا هذه الميتة، فيجوز له الأكل منها، فهنا ارْتَفَعَ حُكْم التَّحْرِيم مع بقاء العِلَّة؛ لأن الميتة لا تزال نَجِسة،

---

(١) انظر: مادة (عزم) في لسان العرب (١٢/ ٣٩٩).

(٢) انظر: مادة (رخص) في لسان العرب (٧/ ٤٠).

**وقيل: ما لزم بإيجاب الله.**

**والرُّخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاظر.**

**وقيل: ما ثبت على خلاف دليلٍ شرعيٍّ لمعارضٍ راجحٍ.**

**ولا يسمَّى ما لم يخالف الدَّليل رخصةً، وإن كان فيه سعةٌ: كإسقاط صوم شوَّالٍ وإباحة المباحات.**

---

ولم تُذَكَّ بَعْدُ، فالرُّخْصَة ثابتة هنا؛ لأن الحُكْم ارتفع وهو تحريم أكل الميتة مع بَقَاءِ العِلَّة التي هي النجاسة وعَدَم التذكية.

**فقوله: (من غير مخالفة دليل شرعي)**، الدليل الشرعي المراد به هنا عِلَّة الحكم.

* **قوله: وقيل: ما لزم بإيجاب الله:** هذا قول خلاف المشهور؛ ولذلك استعمل فيه لفظة (قيل)؛ لِتَضْعيف القول بأنَّ العزائم هي الواجِبَات، والجُمْهور على أن العزيمة لا تقتصر على الواجب.

* **قوله: والرُّخصة: استباحة المحْظُور مَعَ قِيَامِ الحَاظِرِ:** المرادُ بالحاظر علة التحريم والنهي، و**(استباحة المحْظور)** أي: ارْتِفَاع حكم التحريم مع بَقَاءِ عِلَّة التَّحْرِيم.

* **قوله: وقيل: ما ثَبَتَ على خلاف دليل شرعيٍّ لمعارض راجحٍ:** وهو نفس التعريف السابق أنَّه الحكم الثابت بِمُخَالَفَة دليل - يعني علة - لوجود معارض راجح، أي: هنا الاضْطِرَار والمسْغَبَة والجوع.

**مسائل في أشياء هل هي رخصة أو عزيمة أو ماذا تسمى؟**

* **قوله: ولا يسمَّى ما لم يخالف الدَّليل رخصةً:** أما الأحكام التي فيها سَعَة وتَيْسِير على المُكَلَّفين ولكن ليس فيها استباحة للمَحْظُور مع وجود علة

**ويسمَّى ما حطَّ عنَّا من الإصر الَّذي كان على غيرنا رخصةً مجازًا.**
**ويسمَّى التَّيمُّم مع القدرة على استعمال الماء رخصةً.**

---

الحَظْر فهذه لا تسمى رُخْصَة، ومَثَّل له بإباحة أكل المأكولات، وعدم وجوب صَوْم شوال، هذا فيه سعة، لَكِنْ لم توجد فيه علة الإيجاب ولا التحريم، ومِنْ ثَمَّ قِيل: هذا ليس رخصة، لكن في الفطر للمسافر هذا يقال: رخصة؛ لأن سبب تحريم الفطر هو رؤية الهلال، والهلال قد رُؤي، لكن وُجد هنا معارض راجح وهو السفر، فسُمِّي رخصةً.

* **قوله: وَيُسَمَّى مَا حُطَّ عَنَّا مِنَ الإِصْرِ الَّذِي كَانَ عَلَى غَيْرِنَا رُخْصَةً مَجَازًا:** أي: ما حُط عنا من الإصر الذي كان على غيرنا فإنَّه لا يسمى رخصة في الاصطلاح الأصوليِّ.

مثال ذلك: الطلاق غير جائز عند بعض الأمم السابقة، فجاءت الشريعةُ بإباحة الطلاق، وهذا فيه تيسير على المكلفينَ، وفيه رفع لبعض الآصار السابقة، وهذا لا يُسمى رخصة بحسب الاصطلاح الشرعي، وهكذا أيضًا عند بعضهم المرأةُ الحائضُ لا تُؤاكَلُ ولا تُجالَسُ، فهذه الأحكام خُففت عنا في شريعتنا، لكن لا تُسمى رخصةً في الاصطلاحِ الشرعي، وإن كانت تسمى رخصة حسب المعنى اللغوي، ومثاله أيضًا: في بعض الشرائع السابقة: مَنْ وقعتْ على ثوبه نجاسة أُمِرَ بقطع الثوب، فَرفْع هذا الحكم في شريعتنا لا يُسَمّى رخصة في الاصطلاح الشَّرعيِّ.

* **قوله: ويسمَّى التَّيمُّم مع القدرة على استعمال الماء رخصةً:** التيمم، هل هو رخصة أم ليس برخصة؟

الأصل أنَّه لا يجوز للإنسان أن يصلي إلا بوضوء؛ لقول النَّبيِّ ﷺ: «**لا**

**ويسمَّى أكل الميتة رخصةً من حيث إنَّ فيه سعةً بكون سبب التَّحريم قائمًا، ويسمَّى عزيمةً: من حيث وجوب العقاب بتركه.**

---

**يَقْبَلُ اللهُ صَلاةَ أَحَدِكُم إذا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ»**[1]، ولكن في بعضِ الأحوال أجَازَتِ الشَّرِيعَة الصلاة بدون وضوء وشرعت التيمم، فهل يسمى التيمم هنا رخصة، أو لا؟

قالوا: إن كان السبب موجودًا - أي سبب تحريم فعل الصلاة بدون وضوء - تُسَمَّى رُخْصَة.

مثال ذلك: إنسان عنده مرض كالحساسية، لا يستطيع معه غسل يديه، فهذا يتيمَّمُ ويصلِّي مع وجود الماء، ويسمى هذا رخصة؛ لأنه استِبَاحة للمَحْظُور مَعَ وُجُودِ عِلَّة التَّحْرِيم وهي وجود الماء.

أما إذا فقد الإنسان الماء فصلى بالتَيَمُّم، فلا نقول: هذا رخصة؛ لأن سبب تحريم فعل الصلاة بدون وضوء ليس موجودًا هنا، وهو وُجود الماء.

* **قوله: وَيُسَمَّى أَكْلُ المَيْتَةِ رُخْصَةً مِنْ حَيْثُ إِنَّ فِيهِ سَعَةً بِكَوْنِ سَبَبِ التَّحْرِيم قَائِمًا، وَيُسَمَّى عَزِيمَةً: مِنْ حَيْثُ وُجُوبُ الْعِقَابِ بِتَرْكِهِ:** تقدَّم معنا أن سببَ التحريم موجود، وبالتالي يُسَمّى أكل الميتة رُخْصَة، ولكنه في بعض الأحوال يسميه بعضهم عزيمةً؛ لأن المضطر يجب عليه أن يأكُلَ، فإذا عَرَّفْنَا العزيمة بأنها: ما لزم بإيجاب الله كان أكل الميتة عزيمة بهذا الاعتبار؛ ولذا فإن الرخصة قد تَكُون وَاجِبَة كَمَا في أكل الميتة، وَقَدْ تكون مستحبة كما في قَصْرِ الصلاة، وقد تكون مُبَاحَة كما في الجمع بين الصلاتين.

---

(١) سبق تخريجه ص (١٩١).

فأمَّا الحكم الثَّابت على خلاف العموم؛ فإن كان الحكم في بقيَّة الصِّور لمعنًى موجودٍ في الصُّورة المخصوصة كـ(بيع العرايا) فهو رخصةٌ،

---

* **قوله: فَأَمَّا الحُكْمُ الثَّابِتُ عَلَى خِلافِ الْعُمُومِ؛ فَإِنْ كَانَ الحُكْمُ فِي بَقِيَّةِ الصُّوَرِ لَمِعْنًى مَوْجُودٍ فِي الصُّورَةِ الَمخْصُوصَةِ كـ(بَيْعِ العَرَايَا) فَهُوَ رُخْصَةٌ:** يعني إذا كان عندنا عُمُومٌ، وَوَرَد تَخْصيص لهذا العموم في بعض محاله، فهل يُسَمَّى التخصيص عزيمة، أو يُسمَّى رُخْصَة؟

مثالُ ذلك: الحَائِض لا تجبُ عليها الصلاة، خُصِّصَتْ بهذه المسألةِ، من أنواع العموم أيضًا بَيْع المزابنة حَرَام، استُثْنِيَ منه بيع العرايَا، فهل يُسَمَّى هذا رخصة، أو لا؟

نقول: هذا ينقسم إلى قسمين: إذا كانت العلة التي مِنْ أجْلِهَا ثبت التحريمُ في صورة العموم موجودة في الصورة الخاصة فإنه يُسَمَّى رُخْصَة.

مثال ذلك: المنع من بيع المزابنة، وهي بيع الرطب بالتمر، قال النَّبِيّ ﷺ: «**أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟**» قَالُوا: نَعَمْ، فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ[1]. وفي لفظ قال: «**فلا إذن**»[2]، فخصّص في بيع العرايا، وبيع العرايا ينقص إذا جف، فالعلة التي مِنْ أجْلِهَا حرمت المزابنة حَرُمَتِ العَرَايَا، لذلك قيل: هذا رخصة.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٣٥٩) والترمذي (١٢٢٥) والنسائي (٧/٢٦٨) وابن ماجه (٢/٧٦١).

(٢) أخرجه ابن حبان (٤٩٩٧) من حديث سعد بن وقاص رضي الله عنه.

**وإن كان لمعنًى غير موجودٍ؛ كـ(إباحة الرُّجوع في الهبة للوالد) فليس برخصةٍ؛ لعدم المعنى الَّذي حرم الرُّجوع لأجله في غير الوالد).**

---

أما إذا كان المعْنَى الذي من أجله ثبت المنع في صورة العموم ليس موجودًا في الصورة الخاصة فإنه لا يُسَمَّى رخصةً، ومَثَّلَ لَهُ المؤلف بمسألة تحريم الرجوع في الهبة، هذه مسألة عامة، إذا وَهَبْتَ هِبَة، قبضها الموهوب له حَرُمَ عليك أن ترجع في الهبة، لقول النَّبيِّ ﷺ: «العَائِدُ في هِبَتِهِ كالْكَلْبِ يَقِيءُ ثُمَّ يَعُود في قَيْئِهِ»[1].

ثم استُثني الوالد مِنْ هذه المسألة، فإذا وَهَبَ الوالد لابنه هبة جاز له أن يرجع فيها، ولو كان الابنُ قد قَبَضَهَا.

وسبب المنع من الرجوع في الهبة للأجنبيِّ أنه لا يجوز أخذ ماله، فقد أصبحت هذه الهبة مِنْ مال الموهوب له، وهذه العلة ليست موجودة في صورة الوالد، فالوالِدُ يَجُوز له أن يَتَمَلَّك مِنْ مَالِ ابنه؛ لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «أنتَ ومالُك لأبِيكَ»، ومِنْ ثَمَّ لم تُسمَّ هذه الصورة رخصة؛ لأن العلة التي من أجلها ثَبَتَ الحكم في العموم لم تُوجَد في الصورة الخاصة.

**تنبيه:**

هذا المبحث له علاقة ببعض المباحث الأصولية، مثل: الاستحسان، فالاستحسان في الحقيقة هو صورة من صور الرُّخْصَة؛ لأن الاستحسان هو تخلُّف حكم مسألة عن نظائرها لوجود دليل خاص.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٢٥٨٩) ومسلم (١٦٢٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

..............................................................

ومن المسائل المتعلقة بهذا المبحث: مسألة: القياس على المخصوص من القياس، فإنه إذا كانتِ العِلَّة في العموم وفي الصورة المخصوصة واحدة حينئذٍ تدخل معَنَا في مسألة المخْصُوص مِنَ العموم، هل يجوز أن يقاسَ عليه، أو لا؟

وكذلك من المسائل المتعلقة بهذه المسألة: مسألة: هل يَصِحُّ النقض، أو لا يَصِحُّ؟ فإن النقض إذا كان لمعنى موجود في صورة النقْض لا يوجد في بقيَّةِ الصور، فإنه يكون نقضًا مقبولاً، وهو من صور الرُّخصةِ.

**بابٌ: في أدلَّة الأحكام:**

**الأصول ثلاثةٌ: الكتاب والسُّنَّة والإجماع، واختلف في قول الصَّحابيِّ، وشرع من قبلنا، والاستحسان والاستصلاح، وستذكر إن شاء الله تعالى.**

---

من مقاصد علم الأصول التمييزُ بين ما يصحُّ الاستدلال به وما لا يصح الاستدلال به؛ ولذلك كان القسم الثاني من هذا العلم في أدلة الأحكام؛ حتى تُعرف الأدلة التي يَصِحُّ إثبات الأحكام بها، وما لا يصح إثبات الأحكام بها مما يُظَنُّ أنه من الأدلة وليس منها.

**وما يُظَنُّ أَنَّهُ مِنَ الأدلة على ثلاثةِ أنواع:**

**الأول:** ما وقع الاتفاق على أنه من الأدلة، ومن ذلك: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع.

**الثاني:** ما وَقَعَ الاختلاف في صحة الاستدلال به، مثل: قول الصحابي.

**الثالث:** ما وَقَعَ الاتفاق على أنه لَيْسَ مِنَ الأدلة الشَّرْعِيَّة، وأنه لا يصح إثبات الأحكام بناء عليه، وهو ما عدا ما يَذْكُرُه الفقهاء ها هنا، ومن أمثلة ذلك: الرؤيا المنامية، وقصص الأمم الماضية التي رواها الناس ولم ترد في الكتاب والسُّنَّة، وأَقْوَال التابعين، فإنها ليست حجة، وَلا يصح إثبات حُكْم شَرْعِيٍّ بها، وكذلك أقوال الفقهاء والأئمة، فهذه الأقوال ليست دليلاً في نفسها، ولابدَّ من إقامة الدليل عليها.

* **قوله: الأصول ثلاثة:** وفي بعض النسخ: **(أربعة)**، وزاد دليل الاستصحاب: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والاستصحاب، وسيأتي تفصيل هذه الأدلة فيما يأتي، ووقع الاختلاف في أنواع أُخَر؛ من مثل قول الصحابي،

وأصل الأحكام كلِّها من الله.

وقول الرَّسول إخبارٌ عنه.

---

وشرع من قبلنا، والاستحسان، والاستصلاح

* **قوله: وأصل الأحكام كلِّها من الله:** وينبغي أن يُعْلَم أن الأحكام لا تُؤْخَذ إلا مِنَ الله عَزَّ وَجَلَّ والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] فالأحكام لا تكون إلا من عند الله عز وجل فإن قال قائل: إن الله عَزَّ وَجَلَّ يقول: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقال لنبيه: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٨] قلنا: المراد هنا تَطْبِيق الحكم الشرعي، وليس المرادُ به إصدار الحكم على جهة الابتداء، فإصدار الأحكام ابتداءً هذا لله عَزَّ وَجَلَّ ليس لأحد مَدْخَل فيه، وأما تطبيق الحكم الشرعي على مَوَاطِنِه، وعلى مواقعه، فهذا قَدْ يكُون للنَّبي ﷺ وقد يكون للعلماء المجتهدين، وقد يكون لغيرهم في مواطن يسيرة.

وبذلك نعرف أَنَّ مَصْدَر الأحكام هو مِنْ عنْد الله جل وعلا؛ ولذا قَالَ: (**وأصْلُ الأحكام كلها مِنَ الله**).

* **قوله: وقول الرَّسول إخبارٌ عنه:** يعني إخبار عن حكم الله عَزَّ وَجَلَّ؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨]، وقال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]. فالنبي ﷺ مُبَلِّغ للأحكام وليس منشئًا للأحكام الشَّرْعِيَّة.

فإن قال قائل: إنَّ الأحاديث النبوية يكون فيها أحكام.

قلنا: النَّبيّ ﷺ لم يُنْشِئ هذه الأحكام مِنْ عِنْدِ نفسه، وإنما هو مُبلِّغ

**والإجماع يدلُّ على السُّنَّة.**

**ولا يظهر الحكم إلاَّ بقول الرَّسول ﷺ فإنَّا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السَّلام.**

---

لهذه الأحكام التي جاءته من عند الله عز وجل ؛ ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ -٤].

* **قوله: والإجماع يدلُّ على السُّنَّة:** الإجماع دَلِيل شرعي ؛ لكنه لا ينشئ حكمًا، ولابُدَّ أن يكون له مستند، فالإجماع يدل على وجُود الدليل الشرعي من الكتاب والسُّنَّة.

* **قوله: ولا يظهر الحكم إلاَّ بقول الرَّسول ﷺ فإنَّا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السَّلام:** فالأحْكَامَ الشَّرْعِيَّة هي من عند الله جل وعلا، لكننا لم نسمع قول الله مباشرة منه، ولم يأتنا جبريل من عند الله عَزَّ وَجَلَّ وإنما أوحى الله تعالى إلى الرسول ﷺ فَبَلَّغنا ما أوحي إليه من الكتاب ؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤ -٤٦] فدل هذا على أن النَّبيَّ ﷺ لا يأتي بأحكام من عند نفسه، وإنما هو مبلغ للأَحْكَامِ التي تأتي إليه مِنْ الله عز وجل.

**فصلٌ:**

وكتاب الله تعالى: كلامه، وهو القرآن الَّذي نـزل بـه جبريـل عليـه السلام.

---

**في تعريف الكتاب والقرآن وأنهما بمعنى واحد:**

الدليل الأول من الأدلة المتفق عليها، وهو كتاب الله، القرآن العظيم، والمراد بالقرآن العظيم: كلام الله الذي تَكَلَّمَ به حقيقة، ونَزَلَ بِهِ جِبْرِيل عليه السلام على النَّبيّ ﷺ، المُتَعَبَّد بتلاوته.

* **قوله: وكتاب الله تعالى كلامه:** وَبِذلك نعلم أن الله عَزَّ وَجَلَّ قد تَكَلَّمَ حَقِيقَة، وأنه يتكلم مَتَى شَاءَ؛ ولـذا قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] أي: هذا القرآن العظيم، ممَّا يَدُلُّ على أن هذا القرآن بِعَيْنِه هو كلام الله جل وعلا، وليس عِبَارَة عن كلام الله، أو حِكَاية عنه، بل هو بذاته كلام الله، وهو صفة من صفاته تبارك وتعالى.

* **قوله: وهو القرآن الذي نزل به جبريل:** يُسَمَّى الكتاب ويسمى القرآن؛ الكتاب باعتبار أنه مكتوب، والقرآن باعتبار أنَّه مَقْرُوء متلوٌّ، وهذا القرآن هو الذي بين أيدينا الذي تتَنَاقَله الأمة جِيلاً بعد جيل على جهة التواتر، وهو مقطوع بإثبات سنده إلى النَّبيِّ ﷺ عن جبريل عليه السلام عن الله عَزَّ وَجَلَّ.

**الأدلة الدالة على حُجِّيَّةِ الكتاب وعِظَمِ مَكَانَتِه كثيرة ومتعددة، منها:**

**الدليل الأول:** أن الله عَزَّ وَجَلَّ قد تَحَدَّى العرب أن يأتوا بمثل هذا

.........................................

القرآن، أو بعشر سورٍ مثله، أو بسورة من مثله، ولَكِنَّ العرب عجزت مع ما لديهم من الفصاحة وما لديهم من القدرة على الكلام وتَنْظِيمِهِ وتَرْتيبه، فهو وإن كان من جنس كلامهم إلا أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۝١٣ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٣ - ١٤].

**الدليل الثاني:** أَنَّ هذا الكتاب فيه أَخْبَار قد أخبر الله عَزَّ وَجَلَّ بوقوعها في المُسْتَقْبَل، بعضها في وقت قريب، وبعضها في وقت بعيد، ومع ذلك لم يَحْدُث خِلاف مَا أخبر الله عَزَّ وَجَلَّ به، ومن أمثلة ذلك: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الروم: ١ - ٤]، وإِخْبار الله عَزَّ وَجَلَّ عن أبي لهب بِأَنَّه مِنْ أَهْلِ النار: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المَسَد: ٣] وأَبُو لَهَب كان حَيًّا ولم يتكَلَّم بمخالفة ذلكَ، ولم يُعْلِن إسلامه، أو اتباعه النَّبِيّ ﷺ على جِهَةِ التكذيب لهذا الدليل، فَدَلَّ هذا على أن هذا الكلام حق وصدق، وأَنَّه من عند الله جل وعلا.

**الدليل الثالث:** ما اشتمل عليه هذا الكتاب من أخبار الأمم الماضيةِ على جهة التفصيل والتدقيق مما لم يُمْكِن للأمم أن تنفي ما وَرَدَ فيه من تلك الأخبار.

**الدليل الرابع:** التنظيمُ البديع في أحكامه، فما من مسألة إلا ولِلْكِتَاب فيها حُكْم عَلمَه مَنْ عَلِمَهُ وجَهِلَه من جهله، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] فشمول هذا الكتاب بأحكامِه لجميع وقائع الناس

.............................................

دَلِيل عَلَى عِظَمِ هذا الكتاب وعلى صدقه في نفسِه.

**الدليل الخامس:** اشتمالُ هذا الكتاب على الأحكام العظيمة التي تُنَظِّم أحوال الناس، وتُنَظِّم علاقة بعضهم ببعض على أكْمَل الوجوه وأَتَمِّهَا فيه دليل على صِدْق هذا الكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ١٠]، وقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

**الدليل السادس:** التأثير العظيم لهذا الكتاب على نفوس الناس، إذ يقرؤه العاصي الذي تشفق نفسه وتَرْغَب في الإقدام على الذُّنوب، فيتوب إلى الله، ويندم على فعله الماضي، ويُحَرِّكُ نفسه إلى الله جل وعلا.

**الدليل السابع:** شفاء الصدور والطمأنينة والسكينة لأتباع هذا الكتاب، فهم يُؤْمِنُونَ به ويرتبطون به مَهْمَا نزلت بهم الوقائع العظيمة والحَوَادِث الجليلة المقلقة، قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨].

فهناك أدلةٌ كثيرة تدل على صدق هذا الكتاب، وصِحَّةِ ما فيه؛ ولذا أثْنَى الله جل وعلا على كِتَابِهِ وأَمَرَ الأُمَّةَ بأن ترجع إليه في نصوص كثيرة، فقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۝٧٦﴾ [النمل: ٧٦] في نصوص كثيرة تَدُلُّ على مكانة هذا الكتاب وعظم فائدة الارتباط به والتمسك به، واتباع تَعَالِيمِهِ.

وقال قومٌ: الكتاب غير القرآن، وهو باطلٌ، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ ... الآيتين [الأحقاف: ٢٩] ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١]، وقال تعالى: ﴿حمٓ * وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ١-٣] و﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨] و ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾ [البروج: ٢١].

---

* **قوله: وقال قومٌ: الكتاب غير القرآن، وهو باطلٌ:** فهذا الكتاب هو نفسه القرآن العظيم، ولا يوجد فَرْقٌ بينهما، ويَدُلُّ على ذلك نصوص استعملت لفظ الكتاب مرة واستعملت لفظ القرآن مرة أخرى، وكُلُّها تدلُّ على أن هذا الذي بَيْنَ أيدينا من كلام الله عز وجل ولذلك فَمَنْ قَال بأن الكتاب يُخَالِفُ القرآن أو الكتاب غير القرآن فقولُه خَطَأ مردود على صاحبه.

وَمِنَ الأدلَّة على ذلك أن الله عَزَّ وَجَلَّ قد ذَكَرَ استِمَاع الجن للنبي ﷺ وأَنَّهُمْ سَموا ما سمعوه مرة الكتاب، وسموا ما سمعوه مرة أخرى القرآن، قال تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٢٩ - ٣٠] فَسَمَّوه مرة القرآن وسموه مرة الكتاب، ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١] فمرة قالوا: كتابًا، ومرة قالوا: قرآنًا، وقال تعالى في وصف القرآن: ﴿حمٓ * وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزُّخرُف: ١ - ٣] فَدلَّ هذا على أن القرآن هو بعينه الكتاب في نصوص كثيرة.

سمَّاه قرآنًا وكتابًا، وهذا ممَّا لا خلاف فيه بين المسلمين، وهو ما نقل إلينا بين دفَّتي المصحف نقلاً متواترًا، وقيَّدناه بالمصاحف؛ لأنَّ الصَّحابة بالغوا في نقله وتجريده عمَّا سواه، حتَّى كرهوا التَّعاشير ................

---

* **قوله: سماه قرآنًا وكتابًا وهذا مما لا خلاف فيه بَيْنَ المسلمين:** يعني أن أهل العصور الأولى اتفقوا على تسمية هذا الكتاب قرآنًا وتسميته كتابًا.

* **قوله: وهو مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمُصْحَفِ نَقْلاً مُتَوَاتِرًا:** أي: إن من شرط هذا الكتاب أن يكون قد نُقِلَ إلى الأمَّة بِالتواتر، وقد وجد بين دفتي المصحف، وما لم يوجد بين دفَّتَيِ المصحف فليس من القرآن، ومثله أيضًا ما لم يُنْقَل بالتواتر فإنه ليس من القرآن، ونَقْلُ هذا الكتاب بالتواتر أمْرٌ مشهور مُتَداوَل؛ فإن المسلمين من العصور الأولى يُعَلِّمُونَ هذا القرآن أطفالَهم وصبيانَهم ويحفظونهم القرآن بالتلقي، ووُجِد في الأمة آلوف مُؤَلَّفة في كل زمان يحفظون هذا القرآن؛ ولذلك كان نَقْلُه بجهة التواتر، ونقل التواتر يفيد القطع والجزم على مَا سَيَأْتِي.

* **قوله: وقيَّدناه بالمصاحف؛ لأنَّ الصَّحابة بالغوا في نقله وتجريده عمَّا سواه:** فالصَّحابة رضي الله عنهم حَرَصُوا على القرآن العظيم، وحرصوا على المصاحف؛ لئلا يختلط بها ما لَيْسَ مِنْهَا؛ ولذلك كانوا يُجَرِّدُونَه مِنْ كل شيء، حتى إن الصحابة بالغوا في نقله بتكرار قراءته وبتدريسه مرارًا عديدة، وبالغوا أيضًا في تَجْرِيدِهِ عَمَّا سواه، فأزالوا من المصاحف كُلَّ مَا ليس من كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ.

* **قوله: حتى كرهوا التَّعَاشير:** المراد بالتعاشير: العلامات التي تُوضَع لبيان العُشْر، فكانوا في الزَّمَان السابق لا يضعون علامات أو حروف، أو نَحْوه

**والنُّقط كيلا يختلط بغيره.**

---

مما هو موجود الآن مثل علامة الربع ، والحزب وغير ذلك وعلامات الوقف وغير ذلك ، تَجْرِيدًا للقُرْآن عن غيره.

* **قوله : والنُّقط كيلا يختلط بغيره :** وكرهوا أيضًا النّقْط لِكَيْ لا يختلط بِغَيْرِهِ ، وكانوا في الزمان الأول لا ينقطون الحروف ؛ وذلك لأنهم كانوا يعرفون الحرف بسياقه ، لكِن لَمَّا وُجِدَت العُجْمَة بين الناس وخَفِيَت بعض ألفاظ الكتاب احتاجوا إلى نَقْطِ المُصْحَف لتمييز الحروف بعضها من بعض ، وهكذا أيضًا حَرَصُوا على تشكيل الكتاب وبيان حركات الحروف.

**فصلٌ:**

**فأمَّا ما نقل إلينا نقلاً غير متواترٍ ........................**

---

**حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذة:**

* **قوله: فأمَّا ما نقل إلينا نقلاً غير متواترٍ:** ما نُقِلَ من كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ منه ما هو بالتواتر، أيْ: نَقَلَهُ جَمَاعات عن جماعات يَسْتَحِيل تواطؤهم على الكذب، ومما يدخل في هذا القراءات المشهورة المُتَدَاوَلَة.

وكثيرٌ من العامة لا يَعْرِفون بعض هذه القراءات، لكن علماء الشريعة الَّذِين يهتمون بالقراءات قد نَقَلُوا هذه القراءات بالتواتر، فلابُدَّ في كل جيل أن يوجد من ينقل هذه القراءات بالتواتر، وهَذِهِ القِرَاءَات حجة بالإِجْمَاع، والقراءات المتواترة يُمْكِن أن يُسْتَفَادَ منها في تَقْرِير حُكْمٍ شَرْعِي، أو تقرير معنى، أو تَفْسِير القِرَاءَة الأخرى، ومِنْ أَمْثِلَة ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحُجُرات: ٦] ورَدَ في قراءة متواترة: ﴿فتَثَبَّتوا﴾[1]. فنقول بأن هذا في تقرير لحكم التثبت في الأخبار التي تُنْقَل إِلَى الإنسان.

وقد يكون فيها تَقْرِير مَعْنى جَدِيد، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧] وردت في قراءة متواترة: ﴿نُشرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾[2] بالنون.

---

(١) هي قراءة حمزة، والكسائي، وخلف. انظر: النشر في القراءات العشر لابن الجزري (٢/٢٥١) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للدمياطي (ص٥١٢).

(٢) قراءة (نُشْرًا) لابن عامر، وقراءة (نَشْرًا) لحمزة، والكسائي، وخلف، وقراءة (نُشُرًا) لنافع، وابن كثير، وأبو عمرو بن العلاء، وأبو جعفر، ويعقوب. انظر: النشر في القراءات العشر لابن الجزري (٢/٢٧٠) إتحاف فضلاء البشر (ص٤١٨).

كقراءة ابن مسعودٍ: (فصيام ثلاثة أيَّامٍ متتابعاتٍ).

---

ومثله أيضًا قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩] في قراءة: ﴿نُنْشِرها﴾[1]، وكلا المعنيين صحيح وكلاهما مُرَاد لله جل وعلا.

* **قوله: كقراءة ابن مسعودٍ: (فصيام ثلاثة أيَّامٍ متتابعاتٍ):** مِمَّا نُقِلَ على أنه من القرآن: قراءات الآحاد، وتسمى القراءة الشاذة، وسُميت شاذة لأن الراوي لها خالف بَقِيَّة الرواة الذين يقولون بأن القرآن لا يَشْتَمِلُ عَلَى هذه اللفظة؛ لأنهم رووا القرآن، وقالوا بأن ما رَوَوه هو القرآن فقط، وأما ما زاد عنه فَلَيْسَ مِنَ القرآن، ولكن قد توجد قراءة من بعض الصحابة تُخَالِف قراءة الجمهور، إِمَّا بزيادة حرف، أو بزياد كَلِمَة، ومِنْ أمثلة ذلك ما ذكره المؤلف هنا من قراءة ابن مسعود أنه قرأ: (**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ**) هذا في كفارة اليمين في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩]. قرأ ابن مسعود: (**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ**)[2] فإن أخذنا بهذه القراءة الشاذة، قلنا: يجب التتابع في صيام كفارة اليمين، وإن قلنا: إن القراءة الشاذة لا يُؤْخَذ منها حكم فلا يجب التتابع في كفارة اليمين.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ تَرَبُّصُ أَرۡبَعَةِ أَشۡهُرٖۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٢٦] وورد في بعض القراءات: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن

---

(١) هي قراءة ابن كثير، ونافع، وأبي عمرو. انظر: السبعة في القراءات لابن مجاهد (ص١٨٩).

(٢) وهي أيضًا قراءة لأبي بن كعب رضي الله عنه. انظر: تفسير الطبري (١٠/ ٥٥٩، ٥٦٠).

فقال قومٌ: ليس بحجَّةٍ؛ لأنَّه خطأٌ قطعًا؛ لأنَّه يحتمل أن يكون مذهبًا وخبرًا .

نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَآؤُوا فيهنَّ﴾[1] بزيادة لفظة: (فيهنَّ)، وهذه الآية فيمن حَلَفَ ألا يقرب زوجته لمدة أكْثَر مِنْ أَرْبَعة أشهر، فإذا رَجَعَ في أربعة الأشهر وكَفَّرَ عَنْ يَمِينه، فحينئذٍ تنْحَلُّ اليمين ولا يُلْزَمُ بِالطَّلاق، وأما إذا لم يرجع إلا بَعْدَ مُضِيِّ الأربعة أشهر فعلى قول الجمهور تصح الرجعة ويكفر عن يمينه عملاً بالقراءة الأولى.

وقال الحنفية: لا تُقْبَل رجعته وتطلق بِمُضِيِّ أربعة الأشهر، واستدلوا عليه بقراءة (فيهنَّ)، فاشترطوا أن تكون الرجعة والفيء في أربعة الأشهر[2].

## تَحْرِير مَحَلِّ النِّزَاع:

اتَّفَقُوا على أن القراءة الشاذة ليست من القرآن، واتفقوا على أنه لا يجوز القراءة بها في الصلاة ولا خارج الصلاة، واختلفوا في أخذ الأحكام الشَّرْعِيَّةِ منها على قولين:

**القول الأول:** أَنَّ القراءةَ الشاذة ليست بحجة، ولا يُؤْخَذ منها حُكْم شَرْعِيّ، وهذا هو مذهب الإمام مالك وطائفة مِنَ الفقهاء[3].

---

(١) هي قراءة مروية عن عبد الله بن مسعود ﷺ.

انظر: درج الدرر، لعبد القاهر الجرجاني (١/٣٢٣) تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢/٢٠٦).

(٢) انظر: تحفة الفقهاء (٢/ ٢٠٦)، الاختيار لتعليل المختار (٣/ ١٦٨).

(٣) انظر: البرهان للجويني (١/ ٦٦٦) الإحكام للآمدي (١/ ١٦٠) شرح مختصر الروضة (٢/٢٥ - ٢٦) أصول الفقه لابن مفلح (١/ ٣١٥).

**والصَّحيح أنَّه حجَّةٌ؛ ..............................**

واستَدَلَّ أصحاب هذا القول بأدلة:

**الدليل الأول:** أَنَّنا نجزم بأن هذه القراءة خَطَأ؛ لأنها شاذة، وما كان خَطَأً لا يَصِحُّ بناء الأحكام عليه.

**الدليل الثاني:** أن القراءة الشاذة تكون مذهبًا للصَّحَابِيِّ، وليست من القرآن، فإذا احتمل أن تكون مذهبًا للصحابي فَلا يَصِحُّ الاستدلال بها، أو أخذ حُكْم شَرْعِيٍّ منها.

**القول الثاني:** أنَّ القراءة الشاذةَ حُجَّة، ويُؤْخَذ منها الحكم الشرعي، وهَذَا هو مذهب الإمامِ أحمد في المَشْهُورِ عنه، ومذهب أبي حنيفة، وقد اخْتُلِفَ في مذهب الإمام الشافعي، وجمهور الشافعيةِ على أن الشافعي يرى حُجِّيَّةَ القراءة الشاذة[١]؛ لكنهم قالوا: لم يعتمد الشافعي على قراءة ابن مسعود في التَّتَابع؛ لِكَوْنِهَا ضعيفة الإسناد عنده.

وقراءة ابن مسعود وردت عن إبراهيم النخعي عن ابن مسعود بإسناد صحيح، لكن إبراهيم النَّخَعِيَّ لم يُدْرِكْ ابن مسعود، فِرَوايته عنه منقطعة، ومَرَاسِيل إبراهيم يَقْبَلها كثير من أهل العلم، وقد وردت أيضًا من طرق أخرى كلها فيها ضَعْف[٢]، فالمقصود أنَّ أكثر الشافعية يَرَوْنَ أَنَّ مَذْهَب الإمام الشافعي

---

(١) انظر: البرهان للجويني (١/٢٥٧) نهاية السول (ص٢٨١) القواعد، والفوائد الأصولية لابن اللحام (ص٢١٤، ٢١٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري ت شاكر (١٠/٥٦٠).

**لأنَّه إن لم يكن قرآنًا فهو خبرٌ، فإنَّه ربَّما سمع الشَّيء من النَّبيِّ ﷺ تفسيرًا فظنَّه قرآنًا، وربَّما أبدل لفظةً بمثلها ظانًّا جواز ذلك، ولا يجوز أن يظنَّ بالصَّحابيِّ أن يجعل رأيه ومذهبه قرآنًا.**

---

إثبات حُجِّيَّةِ القِراءَة الشَّاذَّة، واستدلَّ أصحاب هذا القول بأن هذِه القراءة الشاذة الأظهر أَنَّها تفسيرٌ مِنَ النَّبي ﷺ؛ وذلك لأنها ليستْ قرآنًا بالاتِّفَاق، والصحابة أَعْدَل من أن يُدْخِلوا في القرآن اجتهاداتهم وأَقْوالهم، فلم يبق إلا أن نقول بأن هذه القراءة سَمِعها الصحابي من النَّبيِّ ﷺ على جِهَةِ التفسير للقرآن فظَنَّهَا قرآنًا، فلذلك نَقَلَ هذه اللفظة.

وَرَدَّ المُؤَلِّفُ عَلَى دَلِيلِ القَوْلِ الآخر بِأَنَّهَا خَطَأ قطعًا، يقول: هي ليست قرآنًا قطعًا، لَكِنَّنَا لا يَصِحُّ أن نقول: هي خطأ قطعًا؛ لأنها مِنْ ألفاظ النَّبيِّ ﷺ، وأما قولهم: يُحْتَمل أن تكون قولاً للصحابي، فَهَذا احتمال بعيد؛ لأن ما عند الصَّحَابَةِ من العدالة والنزاهة والحِرْص عَلى تَنْقِية كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ يَجْعَلهم يُمَيِّزون بين أقوالهم واجتهاداتهم وبين كتاب الله عزَّ وجلَّ.

**مسألة:** بعض الناس نَسَبَ إِلَى بَعْضِ الصحابة أنه يُجَوِّزُ رِوَاية القرآن بالمَعْنَى بالأَلْفَاظِ المرادفة، وكَثِير من أهل العلم قَدَحَ في هذا، ولم يثبت هذا عن أحد من الصَّحابة.

ومِنْ ثَمَّ نَعْلَم أن الرَّاجِحَ هو حُجِّيَّة قراءة الصحابي الشَّاذَّة، ووجوب أَخْذ الأحكام منها.

**فصلٌ:**

والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز، وهو اللَّفظ المستعمل في غير موضوعه الأصليِّ على وجهٍ يصحُّ، ........................

---

**في اشتمال القرآن على الحقيقة والمجاز:**

الحقيقة مأخوذة من الحق خلاف الباطل، وللعلماء منهجان في تعريف الحقيقة:

**الأول:** هِي استعمال اللفظ فيما وُضِعَ له. يعني أن الحقيقةُ هي الاستعمالُ.

**الثاني:** هي اللفظ المُسْتَعمل لما وضع له. هي ذات اللفظ المستعمل.

وهما منهجان، على كل واحد منهما سارت طائفةٌ، فالحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعِه الأصلي.

أما المجاز فهو مأخوذٌ في اللغة من الفعلِ جاز بمعنى انتقلَ مِنْ مَكَان إلى آخر، والمرادُ به هنا: الجواز، وهو الإباحةُ.

وتعريف المجازِ في الاصطلاح أيضًا للعلماءِ فيه منهجان.

**الأول:** منهم من يقول: هو استعمالُ اللفظ في غير ما وُضِعَ له.

**الثاني:** ومنهم من يقول: هو اللَّفظُ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يَصِحُّ.

ومن الفروق بين الحقيقة والمجاز:

**أولاً:** كون الحقيقة هي: ما وُضِعَ له اللفظ ابتداءً، بخلاف المجاز.

**ثانياً:** أن الحقيقة تَتَبَادَر إلى الأذهان بِمُجَرَّد ذكر اللفظ، بينما المجاز لا

**كقولـــه تعـــالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإســـراء: ٢٤]، ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، ﴿جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف:٧٧] ومن منع ذلك فقد كابر، ...**

---

يَتَبَادَر إلى الذهن إلا بوجود دليل، أو قرينة.

**ثالثاً:** أن الحقيقة لا يُشْتَرَط أن يكون معها مجاز، بينما المعنى المجازي لا بُدَّ أن يكون مأخوذًا من معنى حقيقي، ولابُدَّ أن يكون هناك علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

ومن أمثلة ذلك: إذا قيل: رأيت أسدًا، يتبادر إلى ذِهْنِكَ أن المراد هو الحيوان المفترس المعروف، أما إذا قيل: رأيت أسدًا يخطب، فهنا استعملنا لَفْظَ الأسد في غير مَا وُضِعَ لَهُ، وهناك علاقة بينهما تتَمَثَّل في الشَّجَاعة.

وقد مَثَّل المؤلف لِلْمَجاز بعدد من الأمثلة، منها قوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤] فإن الأصل في الجناح هو الجناح الحِسِّي، واسْتُعْمِلَ هُنَا في المَعْنَى المعنوي، ومثله أيضًا: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] والسُّؤال إِنَّما يكون لأهل القرية، فالأول استعارة، اسْتَعَرْنا لفظ الجناح، والثاني: واسأل القرية: مجاز نقصان، أنْقَصَ كَلِمَة (أهل)، ومثله: ﴿جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] فالجدار ليس له إرادة، وإنما المراد: ابتدأ في الانقضاض، وشرع في الانهدام.

وقد اختلف العلماء في القرآن هل فيه شيء من المجاز، أو أنه حقيقة كله على قولين:

**القول الأول:** أنه لا يوجد في القرآن مجاز؛ لأَنَّ الْمَجَاز يجوز نفيه، والقُرْآن لا يَصِحُّ نفي شيء منه؛ ولذلك فليس في القرآن مجاز، وهو قول طائفة من التابعين وأهل العلم ورواية عن الإمام أحمد، وقال بها من المتأخرين الشيخ

..............................

محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله[١].

**القول الثاني:** أن القرآن يَشْتَمِلُ على المجاز[٢]، واستدلوا على ذلك بالآيات التي مَثَّلَ بها المؤلف هنا.

**وأصل هذه المسألة مسألة أخرى، وهي: هل في لغة العرب مجاز، أو لا؟**

فطَائِفَة قالت: لُغَة العَرَب تَشْتَمِلُ على المجاز، واستدلوا على ذلك بِوُقُوعِ استعمال الألفاظ في معان لم تُوضَعْ لهَا، وذهب طائفة من أَهْل الأصول إلى أن لغة العرب لا يوجد فيها مجاز، قالوا: لأن العرب لا تتكلم بالكلمة المفردة، وإذا ضممنا الكلمة إلى القرينة التي تكون معها أَدَّى إلى معنى حقيقي جديد.

مثال ذلك: لو قلت: رأيت أَسَدًا يخطب، لا يُمْكِن أن يُفْهَمَ مِنْهُ الحيوان المُفْترس، بَلْ كَلِمَة أَسد لما اقترنت بكلمة (يخطب) دَلَّتْ على معنى آخر، والعرب لا تتكلم بالألفاظ المجردة، وَإِنَّما تتكلم بالجمل الكاملة، فهي تتكلم باللفظ، وبما يكون معه مِنَ القرائن؛ ولذلك عندما يقول العربي: له عَلَيَّ

---

(١) واختاره من الحنابلة ابن حامد، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم، وهو قول داود الظاهري، وابن خويز منداد من المالكية. انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٨٧ - ١١٦) أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٠٣) شرح الكوكب المنير (١/ ١٩٢) نزهة الخاطر العاطر لابن بدران (١/ ١٨٣) الإحكام لابن حزم (٤/ ٢٨) رسالة منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز. للشنقيطي.

(٢) هو رواية عن الإمام أحمد، واختاره القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وابن قُدَامَةَ، والطوفي، وابن النجار، وغيرهم، وهو قول أكثر الشافعية، والحنفية. انظر: روضة الناظر (١/ ٢٠٦) شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٨) الواضح (٢/ ٣٣٨) شرح الكوكب المنير (١/ ١٩١) شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ٣٠٨).

.................................

عشرة إلا ثلاثة، لا يقال بأن المراد بها عشرة، وإنما يُقَال: المراد سبعة؛ لأننا نجعل كلمة عشرة إلا ثلاثة بِمَثَابَةِ الكلمة الواحدة، فَهكَذا الكلام الذي يكون في لغة العرب عندما يأتون به لا يتكلمون به مجردًا، بل يتكلمون به مَعَ مَا يَحْتَفُّ به من القرائن المبيِّنَة لمعناه، فحينئذٍ يكون حقيقة بهذا المعنى؛ لأن العرب لم تَضَعْ هذا اللفظ مع قرينته إلا لهذا المعنى، وَلَمْ تَضَعْهُ لِلْمعنى الأوَّل الذي كان يَدُلّ عليه اللفظ قبل وجود هذه القرينة.

**ومن المباحث المُتَعَلِّقَة بهذا:**

**أولاً:** أن هناك طائفة سعت إلى إبطال دلالة النصوص بدعوى وجود المجاز فيها، وهم القرامطة[1] الذين أوَّلوا وحرّفوا دلالة النصوص، فقالوا مثلاً: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] يُراد بِهَا ذكر الإِمَام، وقالوا: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] المُرَاد به: حِفْظُ الأسرار، فقالوا: استعمال لفظة: (الصلاة والزكاة والصيام) هذا على جهة المجاز، فعطلوا بذلك كثيرًا من الأحكام الشَّرْعِيَّة.

**ثانياً:** هناك طوائف قالوا بوجود المجاز في الأَسْمَاء والصفات، ونفوا دلالتها على مَعَانِيها، ولم يفسروها بمقتضى لغة العرب، وإنما ببعض التفاسير التي تُخَالِف معناها الظاهر.

---

(١) القرامطة حركة باطنية هدامة تنتسب إلى شخص اسمه حمدان بن الأشعث ويلقب بقرمط لقصر قامته وساقيه وهو من خوزستان في الأهواز ثم رحل إلى الكوفة. وقد اعتمدت هذه الحركة التنظيم السري العسكري، وكان ظاهرها التشيع لآل البيت والانتساب إلى محمد ابن إسماعيل بن جعفر الصادق وحقيقتها الإلحاد والإباحية وهدم الأخلاق والقضاء على الدولة الإسلامية. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/ ٣٧٨).

**ومن سلَّمه وقال: لا أسمِّيه مجازًا، فهو نزاعٌ في عبارةٍ.**

والنصوص الشَّرْعِيَّة قد جاءت بأن هذا القرآن يخاطب به العرب، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] فمن أراد أن يَفْهَمَهُ فعليه أن يفهمه بمقتضى لُغَةِ العَرَب، والعَرَبُ تَفْهَمُ مِنَ الألفاظ المَعَانِي الظاهرة، ولا تُفَسِّرها بمعانٍ خفية.

وجمهور أهل العلم يُثْبِتُون وجود المجاز في اللغة، والْتَفَتُوا إلى الكلمة المجردة، ولا شَكَّ أن العرب إنما يتكَلَّمُونَ بالجملة التامة، ولا يتكَلَّمون بالكلمة المفردة؛ ولذلك يَحْسُن بنا فهم الكلام بناء على دلالة الجمل، لا على دلالة الكلمات المجردة.

* **قوله: وَمَنْ سَلَّمَهُ:** أَيْ: سَلَّم المعنى السابق، (**وقال: لا أسميه مجازًا**)، فحينئذٍ يكون هذا من النزاع في اللفظ، وليس من النزاع في الحقيقة والمعنى.

إذا تقرر هذا فَإِنَّ الأَظْهَرَ هُوَ القول بِعَدَمِ وجود المجاز في لغة العرب بالنظر إلى الجُمَلِ تَامَّة.

**فصل:**

**قال القاضي: ليس في القرآن لفظٌ بغير العربيَّة، لقوله تعالى:** ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، وآياتٌ كثيرةٌ في هذا المعنى.

وعن ابن عبَّاسٍ وعكرمة أنَّ فيه ألفاظًا بغيرها، قالوا: «ناشئة اللَّيل» بالحبشيَّة، و«مشكاةٌ» هنديَّةٌ، و«إستبرق» فارسيَّة.

---

**ليس في القرآن ألفاظ غير عربية:**

* **قوله: قال القاضي: ليس في القرآن لفظٌ بغير العربيَّة:** مسألة: هل في القرآن ألفاظ بغير العربية؟

منشأ الخلاف في هذه المسألة هو أنه هناك آيات تصف القرآن بأنه عربي، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، وقوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقوله: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، إلى غير ذلك من الآيات التي فيها وصف القرآن بأنه عربي، وفي المقابل نجد أن هناك ألفاظًا لَيْسَتْ مِنْ أصل كلام العرب، بل هي مِنْ كَلام غَيْرِ العَرَبِ، ومِنْ أَمْثِلَةِ ذَلِكَ: ما ذَكَرَهُ المؤلف هنا من لفظة (ناشئة، ومشكاة، وإستبرق)، ونحو ذلك من الألفاظ غير العربية والتي وُجِدت في القرآن العظيم؛ ولذلك وقَفَ العلماء في هذه المسألة موقفين مختلفين:

منهم من قال بأن القرآن عربي، وبالتالي لا يُوجَد في القرآن أَلْفَاظ بغير لغة العرب.

وأجاب من نصر هذا بأنَّ اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجميَّة لا يخرجه عن كونه عربيًّا وعن إطلاق الاسم عليه.

ويمكن الجمع بين القولين بأنَّ أصل هذه بغير العربيَّة ثمَّ عرَّبتها العرب، واستعملتها فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها.

---

ومنهم من قال بِأَنَّ القُرآن فيه ألفاظ بغير العربية فـ(سندس) غير عربية، وهكذا.

* **قوله: وأجاب من نصر هذا بأنَّ اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجميَّة لا يخرجه عن كونه عربيًّا وعن إطلاق الاسم عليه:** أي: أن الذين قالوا بأن القرآن عربي، قالوا: نجمع بينهما بأن وجود كلمة، أو كلمتين في أثناء السياق من غير لغة العرب لا ينفي عربية القرآن؛ فإن المتكلم إذا تكلم باللغة العربية وأدخل لفظة، أو لفظتين من غير العربية، لا يقال بأن هذا يتكلم بِغَيْرِ العربية، خصوصًا إذا كانت تلك الألفاظ قد دخلت في كلام الناس واستعملوها.

* **قوله: ويمكن الجمع بين القولين بأنَّ أصل هذه بغير العربيَّة ثمَّ عرَّبتها العرب، واستعملتها:** هُنَاك طائفة من أهل العلم حاولوا أن يجمعوا بين هذين القولين وبين هذين الاستدلالين، فقالوا بأن هذه الألفاظ في الأصل ليست عربية، لَكِنَّ العرب تكلموا بها ودخلت في ألسنتهم وعَرَّبُوهَا، وبالتالي أصبحت عربية، لا لكونها قد أنْشَأَهَا العَرَب واصطلحوا عليها، وإِنَّمَا لِكَوْنِهِم قد تكلموا بها، وأدخلوها في لسانهم واسْتَعْمَلُوهَا، ولعل هذا الجمع تَجْتَمِع به هذه الأقوال الواردة في هذه المسألة.

## فصل:

(وفي كتاب الله تعالى محكمٌ ومتشابهٌ، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران:٧].

---

## المحكم والمتشابه:

القُرآنُ كُلُّهُ مُحكَم؛ بمعنى أنه مُتْقَن، كما في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ①﴾ [هود: ١]، فهذه الآية فيها وَصفُ القرآن كُلّه بِأَنَّهُ مُحْكَم، فالمراد بهذا الإحكام العام الإتقان، وهكذا أيضًا قد ورد وصف الكتاب كله بأنه متشابه كما في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾ [الزمر: ٢٣]، متشابه أي: يُصَدّق بعضه بعضًا، فهذا التشابه العام، أي: لا يُكَذِّب بعضه بعضًا، ولا يُنَاقِض بَعْضُهُ بَعْضًا، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، لكن وردت في أوائل سورة آل عمران آية تَذْكُر أن بعض القرآن محكم، وبعضًا منه متشابه، وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

فكيف يكون مِنَ القُرآن جزءٌ محكم وجُزْء متشابه؟ فتقَرَّر عِندَنا أن الإحكام الخاص والتشابه الخاص يُرادُ بِهِ أن بعض آيات القرآن محكم، وبعضها متشابه.

وقد وقع خلاف بين أهل العلم في حقيقة المتشابه والمُحكم، فذكروا في ذلك عدداً من الأقوال:

**قال القاضي: المحكم: المفسَّر، والمتشابه: المجمل؛ لأنَّ أمَّ الشَّيء: الأصل الَّذي لَمْ يتقدَّمه غيره بل هو أصلٌ بنفسه.**

**وقال ابن عقيلٍ: المتشابه: الَّذي يغمض علمه على غير العلماء المحقِّقين، كالآيات الَّتي ظاهرها التَّعارض.**

---

**القول الأول:** أن المراد بالمحكم: المفسَّر الذي يُعْرَفُ معناه، ومِنْ أَمْثِلَةِ ذلك في قول الله جل وعلا: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، هذا مفسر، وبالتالي يكون محكمًا، وأما المتشابه؛ فهو المجمل الذي لا يُعْرَف المراد منه، ومن أمثلة ذلك: قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فـ(قُرُوءٍ) هنا مجمل، ومثله أيضًا: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، قالوا: هذا هو المتشابه، واستدلوا على ذلك بأن أم الشيء هو الأصل الذي لم يتقدَّمْه غيره، بل هو أصل بِنَفْسِهِ لا يحتاج إلى غيره، وهذا القول فيه نظر؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧]، والمُجْمَل لا يُعْرَف معناه، وبالتالي لا يمكن أن يقال بأن بعض الناس يتبعونه، ومِنْ ثمَّ فهذا القول فيه ضعف؛ ولذا قال: (ليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل ما يُذم عليه صاحبه) وتفسير المُجْمَل أمر مطلوب لا يَصِحّ أن يُذمَّ عليه، مما يَدُلّ عَلَى أن هذا القول فيه ما فيه.

**القول الثاني:** أن المتشابه هو الغامض الذي لا يَعْرِفُه إلا العلماء المحققون، مثل: الآيات التي ظاهرها التعارُض، كقوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧]، مع قوله: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾﴾ [النبأ: ٢٣]، الجمع بين هاتين الآيتين لا يعرفه إلا العلماء، قالوا: هذا هو المتشابه، وأما المحكم فهو الذي يَعْرِفُهُ كُلّ أَحَد.

**وقال آخرون: هو الحروف المقطَّعة في أوائل السُّور، والمحكم ما عداه.**

**وقال آخرون: المحكم: الوعد، والوعيد، والحلال، والحرام، والمتشابه: القصص والأمثال.**

---

وهذا القول الثاني أيضًا فيه نظر ؛ لأن الغَامِضَ يُمْدَحُ الإِنْسَان عَلَى معرفة معناه وتأويله، والآية تذكر أن من اتَّبع تأويل المتشابه فهو مذموم.

**القول الثالث:** أن المتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل السور، فإن هذه الحروف لا يُعرف معناها، فكانت من المتشابه، بَيْنَمَا مَا عَدَا هذا يُعرف معناه فكان مِنَ المُحْكَم.

وهذا القول فيه نَظَر ؛ فَإِنَّ الحروف المقطعة في أوائل السور يُرَادُ بِهَا بيان أن هذا القرآن مِنْ لُغَةِ العرب، ومع ذلك عَجزَ العرب عن أن يأتوا بمثله، ولذا فإن هَذِهِ الحُرُوف المقطعة لا يَصِحّ أن تُوصَف بأنها مِنَ المُتَشَابه، بل هي مما له مَعْنَى وفائدة ؛ ولذا قال شيخ الإسلام: "هَذِهِ الْحُرُوفُ قَدْ تَكَلَّمَ فِي مَعْنَاهَا أَكْثَرُ النَّاسِ، فَإِنْ كَانَ مَعْنَاهَا مَعْرُوفًا فَقَدْ عُرِفَ مَعْنَى المُتَشَابِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْرُوفًا وَهِيَ المُتَشَابِهِ كَانَ مَا سِوَاهَا مَعْلُومُ المَعْنَى، وَأَيْضًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧] وَهَذِهِ الْحُرُوفُ لَيْسَتْ آيَاتٍ عِنْدَ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ"(١) ؛ ولذلك فهذا القول الثالث فيه نظر.

**القول الرابع:** أن المحكم يراد به الوَعْد والوَعِيد، والحلال والحرام، أما المتشابه فهو القصص والأمثال التي ذَكَرَهَا الله في القرآن، وهذا القول فيه نظر ؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ ذَمَّ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ المتشابه، وَمَنْ كَان يَذْكُرُ القَصَصَ والأَمْثَال ويَتَّبِعُهَا فهذا ليس مذمومًا، مما دَلَّ عَلَى أن هذا القول ضعيف.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٢١).

........................................

**القول الخامس:** أن المتشابه هو ما وَرَدَ في صفات الله تعالى، ومَثَّلَ لَهُ بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؛ قال: **(لأن المتشابه يجب الإيمان به، ويحرم التَّعَرُّض لتأويله)**، وهذا القول خطأ؛ لأن آيات الصفات قد يراد بها أمران:

**الأمر الأول:** أن يراد معناها في اللغة، ومعناها في اللغة واضح، فالعَرَب قَدْ فَسَّرُوا هذه الصفات، ولهُمْ فِي تَفْسِيرِها كلام واضح بَيِّن، فليست من المتشابه من هذا الوجه، وقد يُرَادُ بِالصِّفَات كَيْفِيَّة الصفات، وكيفية الصفات لا تحتمل إلا وجهًا واحدًا، وهِيَ مِنَ الأُمُورِ الَّتِي اسْتَأْثَرَ الله بعلمها، ومِنْ ثَمَّ فهي مما يُجْهَل، ولا يَصِحّ أن يُقَال بِأنه من المتشابه.

وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذا القول لم يَقُل به أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة، ولم يقولوا بأن الله ينزل كلامًا لا يفهم أحدٌ معناه، وإنما قالوا: آيَاتُ الصِّفَات لَهَا معانٍ صحيحة معلومة في لُغَةِ العَرَبِ؛ ولذا قالوا بِأَنَّ أَحَادِيث الصفات وآيات الصفات تُمَرّ كما جاءت، أي: نُثْبِتُ مَعْنَاهَا بمقتضى لغة العرب، وَسَلَفُ الأُمَّةِ إِنَّمَا أَنْكَرُوا تأويلات المبطلين الذين يُحَرِّفُون معاني آيات الصفات، ولا يُجْرونَهَا على وفْق مَعْنَاهَا اللُّغَوِي[1].

ولذلك اتفق السلف على إقرار آيات الصفات والقول بها على معناها في لغة العرب، وإمرارها على وجهها، وعدم تأوليها.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٢٠) وما بعدها.

**والصَّحيح: أنَّ المتشابه ما ورد في صفات الله تعالى ممَّا يجب الإيمان به ويحرم التَّعرُّض لتأويله، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥]، ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾** [القمر: ١٤].

فهذا اتَّفق السَّلف على الإقرار به وإمراره على وجهه، وترك تأويله.

فإنَّ الله تعالى ذمّ المتَّبعين لتأويله وقرنهم في الذَّمِّ بالَّذين يبتغون الفتنة وسمَّاهم أهل زيغٍ.

وليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يذمُّ صاحبه عليه، بل يمدح؛ إذ هو طريقٌ إلى معرفة الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام.

وفي الآية قرائن دالَّةٌ على أنَّ الله تعالى متفرِّدٌ بعلم المتشابه، وأنَّ الوقف الصَّحيح عند قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٧] لفظًا ومعنًى.

---

فالصواب في هذا الباب: أن المتشابه هو ما قد يُفْهَم منه غَيْر المراد به، أي: ما قَدْ يَفْهَمُ بعض الناس منه غير ما يراد به، بينما المحكم: ما لا يُفْهَم منه إلا بِمُقْتَضَى المُراد مِنْهُ، وَمِنْ أَمْثِلَةِ ذلك في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ فإن كلمة (نحن) يحتمل أن يُراد بها تعظيم المتكلم نفسه، ويحتمل أن يراد بها التَّعدّد، فإذا رددنا هذه الآية إلى غيرها من آيات القرآن، عَلِمْنَا أن الله تعالى إِنَّمَا أَرَادَ بِهَذِهِ الآية أن يعظم نفسه؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقال: ﴿وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، وقال: ﴿وَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، في نصوص كثيرة، فَدَلَّ هَذا على أن الله

........................

واحد، وأنه لا يصح تفسير الآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ بأن المراد بها التعدد، وإنما المراد بها تعظيم المتكلم لنفسه.

وقد ذكر المُؤلِّفُ هنا من آيات الصفات قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فهذه من آيات الصفات، ولذا ثنَّاها، ولا يَصِحّ أن تُفَسَّر بغير معناها في اللغة، لإثبات صفة اليد؛ لأنه ثنى، فقال: (يَدَاهُ)، ولو كان المراد بها النعمة لجمعها، أو أفردها، وأما قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، فأكثر أهل العلم قالوا: هذه الآية لَيْسَتْ مِنْ آيات الصفات لذاتها، وإنما يُراد بها: ويبقى العمل الذي يُرَاد به وجه الله، لكنهم يقولون: بأنه لم يستعمل لفظة الوجه إلا لأن الله عَزَّ وَجَلَّ متصف بها، قالوا: ويَدُل على ذلك أن نعيم أهل الجنة باقٍ.

فقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، أي: لها تفسير واحد لا يلتبس بغيره ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، أي: هن الآيات التي يُرْجَع إليهن ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، أي: هناك آياتٌ مُتشَابِهَات قد يَفْهَم منها بعض الناس غير معناها المراد بها، ثم قال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أي: أولئك الأشخاص الذين يوجد عندهم ميل وانحراف عن الحق، والزيغ هو الميل ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ أي: يأخذون الآيات المتشابهة، ويُفَسِّرُونَهَا بغير مراد الله منها ﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ أي: طلبًا للفتنة، والمراد بالفتنة: أن يرى الإنسان الحق باطلًا، والباطل حقًّا ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ أي: رغبة في تفسيره بغير مراد الله منه، أو تَحْصِيل حقيقته التي يؤول إليه، وليس المراد بقوله: ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ صَرْف اللفظ عن ظاهره؛ فَإِنَّ تفسير التأويل بهذا التفسير لم يكن في كلام الله ولا في

أمَّا اللَّفظ فلأنَّه لو أراد عطف الرَّاسخين لقال: «ويقولون آمنَّا بـه» بالواو.

---

لغة العرب الأوائل، وإنما وُجِدَ بعد ذلك، فتَفْسِير لفظة التأويل بأنه يراد بها صَرْف الكلام عن معناه الظاهر الرَّاجِح إلى معنى مرجوح، يقول: هذا على اصطلاح المتأخرين، ولا يجوز أن نُفَسِّر القرآن باصطلاح متأخر عنه، وإنما يراد به إما التفسير وإما معرفة حقيقة الكلام التي يَؤُولُ إِلَيْهَا.

ثم قال سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أي: إن الحقيقة التي يَؤُولُ إِلَيْهَا الكلام لا يَعْرِفُهَا إلا رَبّ العزة والجلال، وبعض أهل العلم قال: الواو هنا استئنافية، فتكون: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ فهم يؤمنون بالمتشابه ويؤمنون بالمحكم، ويردون المتشابه إلى المحكم.

ثم قال: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران:٨]، يعني: لا تَجْعَلْنا نترك الآيات المحكمة ونأخذ بالمعاني المتشابهة التي قد يفهمها بعض الناس من آيات القرآن، وهي لم يُرِدْهَا الله عَزَّ وَجَلَّ في آيات الكِتَاب، فَقَوْلُه: (وَالرَّاسِخُونَ) الواو للاستئناف، (وَالرَّاسِخُونَ) مبتدأ، فَهُم الراسخون يُسَلِّمون للمتشابه، ولا يعارضون المُحْكم بالمتشابه، بل يَرُدّون المتشابه إلى المحكم، ومِنْ ثَمَّ لا يعلم تأويله إلا الله، وبَعْضُ أهل العلم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ أي: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، ويقولون بأن المراد بالتأويل هنا: التفسير، تفسير القرآن، وهذا القول مرجوح؛ وذلك لأنه قال في الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ ولو كانت (الرَّاسِخُونَ) معطوفة على لفظ الجلالة، لقال: والراسخون في العلم

وأمَّا المعنى فلأنَّه ذمَّ مبتغي التَّأويل، ولو كان ذلك للرَّاسخين معلومًا لكان مبتغيه ممدوحًا.

ولأنَّ قولهم: (آمنَّا به) يدلُّ على نوع تفويضٍ وتسليمٍ لشيءٍ لم يقفوا على معناه؛ ولأنَّ لفظة (أمَّا) لتفصيل الجمل فيقتضي أن يكون قسمين.

فإن قيل: كيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه؟ أم كيف ينزل على رسوله ما لا يطَّلع على تأويله؟

الجواب: أنَّه يجوز أن يكلِّفهم بما لا يطَّلعون على تأويله، ليختبر طاعتهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [محمَّد:٣١]، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ الآية [البقرة:١٤٣].

---

(ويقولون)؛ لِتَكُونَ الجملة حالية، لكن لما قال: (يقولون) بدون (واو) أصبحت جملة (يقولون) خَبَر للمبتدأ: الراسخون.

واستُدل على ذلك بأن الله عَزَّ وَجَلَّ ذَمَّ مُبْتَغِي التأويل، ولو كان الراسخون في العلم يعلمون تأويله لما ذم مبتغي التأويل بل مدحهم؛ ولأنه قال في هذه الآية: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أن هناك تسليمًا لشيء لم يَقِفُوا عَلَى مَعْنَاهُ؛ ولأن الله عَزَّ وَجَلَّ قد قَسَّمَ الناس فقال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ وقال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هناك تقسيمين، فيقتضي أن الأصناف تنقسم إلى هذين القسمين.

فإن قيل: كيف يكون في القرآن ما هو متشابه مما قد يُفْهَم مِنْهُ غَيْرُ المراد به؟

قلنا: لذلك حِكَمٌ، مِنها: أن نَرُدَّ المتشابِهَ إلى المحكَم، وأنْ نَرْجِع إلى العلماء في فَهْمِ الكِتَاب والسُّنَّة، ومنها: أن يكون هناك بحثٌ في مثل هذه

..................................

الآيات، ومن ذلك: الابتلاء والاختبار لِلْعِبَاد، فهل ينظرون إلى جميع النصوص مَرَّة واحدة، أو أنهم ينظرون في بعضها دون الآخر؟ وَكَذَلِكَ فيه فائدة مِنْ جِهَةِ اختبار العباد، فهل يسلمون، ولا يدخلون في تأويل المتشابه وتفسيره بهذه المعاني الَّتِي لم يُرَد بها، أو أنهم يقتحمون هذا الباب فيقعون في الزلل فيه؟ والاختبار والابتلاء هذا مِنَ المقاصد الشَّرْعِيَّة التي تكون للتكاليف، وقد ذكر المُؤَلِّفُ عددًا من الآيات التي تدل على هذا المعنى.

**فَالصَّوَاب:** أن المُتَشَابِه هو الذي قد يَفْهَم مِنْهُ بَعْض الناس غير المراد منه، والواجِب في المتشابه أن يُرَدَّ إِلَى المُحْكَم.

والمتشابه قد يكون مِنْ أَسْبَاب ضلال بعض الناس، فالمؤمن المُوَحِّد يَنْظُرُ إلى النصوص بِعَيْن واحدة، بينما أصحاب الأهواء ومَنْ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغ ينظرون إلى بعض النصوص ولا ينظرون إلى بعضها، ومِنْ ثَمَّ إِذَا جاء نصٌّ متشابه أخذوا به ولم يعيدوه إلى النصوص المحكمة، ومن هنا يَقَع الزيغ والضلال، وهذا يدلّ على أَهَمِّيَّة ثلاثة أمور:

**الأول:** وجوب الرجوع إلى النصوص جميعها، وتحريم أن يقتصر الإنسان على نَصّ في المسألة، وهو لم يَطَّلِع على بقية النصوص الوَارِدَة فِيهَا.

**الثاني:** أن العلماء الراسخين لهم أَهَمِّيَّة، ولهم أثر في الأمة، فَهُمْ يَنْفُونَ التحريف في المعاني.

**الثالث:** أَهَمِّيَّة الاعْتِمَاد على الله عَزَّ وَجَلَّ في تَحْصِيل اليقين في الحقائق الشَّرْعِيَّة، كما قال هؤلاء الراسخون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] ثم

.................................................................

قالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، وفي ذَلِكَ تَحْذِير الإِنْسَان مِنْ أَنْ يَقُول في تفسير آيات القرآن، وأحاديث النَّبيّ ﷺ ما يقول قبل أن يَتَفَكَّر، وأن يتأمل المعاني الواردة فيها.

## باب النَّسخ:

**النَّسخ في اللُّغة: الرَّفع والإزالة ومنه: (نسخت الشَّمس الظِّلَّ، والرِّيح الأثر).**

**وقد يطلق لإرادة ما يشبه النَّقل كـ (نسخ الكتاب).**

---

مبحث النسخ مبْحَثٌ مهم ؛ لأن الدليل يُشْتَرط للعمل به أن يكون غير منسوخ، ومن هنا احتجنا إلى مَعْرِفَة أحكام النسخ، والنسخ قد يكون في الكِتَاب، وقد يكون في السنة، والمؤلِّف رحمه الله جعله بعد مباحث الكتاب، وهناك مَنْ يَجْعَلُهُ بعد مباحث السنة ؛ لاشتراك الكتاب والسُّنَّة فيه.

**النسخ في اللغة:** يُطْلَقُ على معنيين:

**المعنى الأول:** الإِزَالَةُ والرفع، ومَثَّل له بقول العرب: نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ، أي: أزالت الشمس الظل.

**المعنى الثاني:** ما يُشْبِه النقل، والأَصْلُ في النقل هو تُحْرِيك الشيء مِنْ مكان إلى مكان آخر، يُقَال: نَقَلْتُ المَاءَ، بمعنى حَرَّكْتُهُ وَوَضَعْتُهُ في مكان آخر غَيْر مَكَانِه الأَوَّل، والعَرَب تقول: نَسَخْتُ الكِتَابَ، فهنا نقل لما يشبه الكتابة الأولى، فهو لم ينقل الكتابة الأولى بذاتها، وإنما كَتَبَ كتابة جديدة مُشَابِهة لِلْكِتَابَةِ الأولى، فليس نقلاً مجرَّدًا(١).

والمعنى اللغوي الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي من هذين المعنيين هو المعنى الأول الذي يقول: النَّسْخُ هُوَ الرَّفْعُ والإِزَالَةُ.

---

(١) انظر: مادة (نسخ) في لسان العرب (٣/٦١).

وفي الشَّرع: الرَّفع والإزالة، لا غير.

وحدُّه: رفع الحكم الثَّابت بخطابٍ متقدِّمٍ بخطابٍ متراخٍ عنه.

ومعنى الرَّفع: إزالة الشَّيء على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا على مثال (رفع حكم الإجارة بالفسخ) فإنَّ ذلك يفارق زوالها بانقضاء مدَّتها، وقيِّد الحدُّ بـ(الخطاب الأوَّل) احترازًا من ابتداء العبادات؛ فإنَّه مزيلٌ لحكم العقل، وقيِّد بـ(الخطاب الثَّاني) احترازًا من زوال الحكم بالموت والجنون، وقيِّد بـ(التَّراخي)؛ لأنَّه لو كان متَّصلاً كان بيانًا وتقديرًا له بمدَّةٍ وشرطٍ.

---

**تعريف النسخ في الاصطلاح:** ذكر المُؤَلِّفُ فيه ثلاثة مناهج، وهذه المَناهِج مبنية على أصول عقدية وعلى مذاهب في مسائل أصولية:

**القول الأول:** أَنَّهُ **(رفع الحكم الثَّابت بخطابٍ متقدِّمٍ بخطابٍ متراخٍ عنه)**، وابتدأ المؤلف بشرح هذا التعريف، فقال: كلمة (الرفع) يُرَادُ بها: إزالة الشيء، فَنَحْتَاج إلى فعل مِنْ فَاعِل للإزالة، وَمَثَّل له بمسألة الإجارة، عِنْدَمَا يَنْتَهِي عَقْدُ الإجارة بِمُضِي المدة لا يُقَالُ له: رفع ولا إزالة، بخلاف ما لو فَسَخْنَا عقد الإجارة، كما لو تَرَاضَى المتعاقدان على ذلك، فإن هذا يُسَمَّى رَفْعًا وإزالة؛ إِذْ لَوْلا هذا الفسخ لمضى العقد وبَقِيَ عَلَى وفق الاتفاق المُتَقَدم.

**والكلمة الثانية:** (رفع الحكم) فالنسخ مُتَعَلِّق بالحكم، وتَقَدَّم معنا أن المراد بالحكم عند الأصوليين: الخطاب الشرعي، ولَيْسَ أَثَرَهُ؛ ولذلك قد يكون مِنَ النَّسْخ نَسْخ التلاوة مَعَ بَقَاء الحكم، فهذا أيضًا يُسَمَّى نسخًا كما سيأتي، وإن كان قد قال فيه بعد ذلك: **(ثابت بخطاب متقدم)** يَعْنِي يُشْتَرَط في المنسوخ أن يكون ثابتًا بخطاب، أما لو كان ما رُفِعَ حُكْمُه قد ثَبَتَ بالبراءة، أو الإباحة الأَصْلِيَّة فإنه لا يُعَدُّ نَسْخًا.

وقيل: النَّسخ: كشف مدَّة العبادة بخطابٍ ثانٍ.

مثال ذلك: كانت الخمر مُباحَة في أول الإسلام، ثُمَّ نزلت الآية بتحريمها، فهَلْ يُعَدُّ هذا نسخًا؟

الجواب: لا يُعَدّ نسخًا؛ لأن الحكم الأول لم يثبت بخطاب وإنما ثبت بالإباحة الأصلية، وقوله: **(بخطاب متراخٍ عنه)** لابُدَّ أن يكون الناسخ خطابًا، فلا يَصِحُّ أن ننسخ بقياس ولا بإجماع، والخِطَاب هنا يشمل الكتاب والسُّنَّة كما سيأتي، وهكذا رفع بَعْضِ الأحكام لارْتِفَاع عللها لا يُعَدُّ نَسْخًا.

مثال ذلك: رَفْع وُجُوب الواجبات بالنسبة لمن جُنَّ لا يُعَدُّ نَسْخًا؛ لأن الموت والجنون ليسا خطابًا، بحيث نعتبر أن رفع الحكم بها يُعَدُّ نسخًا، ويُشْتَرَطُ فِي الخطاب الناسخ أن يكون متراخيًا؛ لأنه لو كان الناسخ والمنسوخ قد وَرَدَا فِي وَقْتٍ واحد لكان بيانًا له، أو تقديرًا له بمدة، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] هنا وَرَدَ حُكْمَان: الحكم الأول بإباحة الأكل والشرب، والحكم الثاني بوجوب الإمساك والصيام، فالحكم الثاني لا يُعَدّ نسخًا؛ لأنهما قد وردَا في وقت واحد بخطاب واحد.

**القول الثاني:** أنَّ النَّسْخ كشف مدة العبادة بخطاب ثانٍ، وهذا القول في تَعْرِيف النسخ خطأ؛ لأسباب:

**الأول:** أَنَّ مُقْتَضَى هذا القول اخْتِصَاص النسخ بالعبادات، والنسخ كما يكون في العبادات يكون في المعاملات.

**الثاني:** أَنَّ الخِطَاب المتأخر الذي يُبْقِي أَوْ يُبَيِّنُ مُدَّة الخطاب الأول ليس نسخًا بالاتفاق، مثال ذلك في قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أَمْرٌ بالعبادة،

وهو يوجب أن يكون قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:١٨٧] نسخًا وليس فيه معنى الرَّفع.

---

ثم جاء في الحديث أن النَّبِيّ ﷺ قال: «**دَعِي الصَّلاةَ أيَّامَ أقْرَائِكِ**»(١)، فالحديث فيه كشْفُ مدة العبادة؛ لأَنَّهُ قَدْ قَيَّدَ العبادة بوقت الطُّهْر، وقد ورد ذلك بِخِطَابٍ آخر، ومع ذلك ليس نَسْخًا بالاتِّفَاق، وَمَثَّل له المؤلف بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن هذا ليس بنسخ، مع أنه كَشْف مدة العبادة؛ لأنه ليس فيه مَعْنى الرفع.

واختيار بَعْض العلماء هذا التعريف: "**كَشْف مدة العبادة بخطاب ثان**" يَعُود إلى مسألة عَقدِيَّة، وَهِيَ: ما فَائِدَة التَّكْلِيف؟

فَمَنْ قَال: فَائِدَة التكليف تَحْقِيق مصالح العباد، اختار هذا التعريف.

ومَنْ قال: فائدةَ التكليف الابتلاء والاختبار، قال: لا يَصِحُّ هذا التعريف؛ لأَنَّ المعتزلة يرون أن فائدة التكليف تحقيق مصالح العباد في الدنيا، والأَشَاعِرَة يقولون: فائدة التكليف الابتلاء والاختبار، وأهل السُّنَّةِ يقولون بأن فائدة التكليف الجميع: الابتلاء والاختبار، وتحقيق مصالح العباد، وأُمُور تعود إلى الله عَزَّ وَجَلَّ مِنْ فرحه بالطاعة ورِضَاه عن أهلها.

ومِمَّا يَتَرَتَّب على هذه المسألة: هل يمكن وقوع النسخ قبل التمَكُّن من المسألة، بحيث يَفْرِض الله عَزَّ وَجَلَّ فَرِيضَة على العباد ثم يَنْسَخُها قبل تمكُّن العباد مِنْ فِعْلِهَا؟

---

(١) أخرجه أحمد (٦/٢٠٤) والدارقطني (١/٣٩١) والبيهقي في الكبرى (١/٥١٠).

وحدَّه المعتزلة بأنَّه: الخطاب الدَّالُّ على أنَّ مثل الحكم الثَّابت بالنَّصِّ المتقدِّم زائلٌ على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا، ولا يصحُّ؛ لأنَّ حقيقة النَّسخ الرَّفع، وقد أخلوا الحدَّ عنه.

---

المعتزلة يقولون: لا يمكن ذلك؛ لأنه لا مصلحة في مِثْل هَذَا، والجُمْهُور يقولون بِجوازِهِ.

فإن قلنا: يُمْكِن النسخ قبل التمكن من الفعل لم يَصِحَّ أن نُعَرِّفَ النسخ بأنه كَشْف مدة العبادة؛ لأنه قد تُنْسَخ العبادة قبل أن يكون لها مُدَّة، وقول الجمهور أَرْجَح، ويَدُلُّ على ذلك حادثة نَسْخ الصلاة، فقَدْ كانت الصلاة في أَوَّلِ الأمر خمسين صلاة، ثُمَّ نُسِخَتْ إِلَى خمس صلوات، ولم يتمَكَّنْ أحد من أداء الخمسين، فقد نُسِخَتْ قَبْلَ أن يتمكن أحد من الْفِعْلِ، فَهُنَا نَسْخ، مَعَ أنه لا يَصِحُّ أن يقال أن هذه العبادة كان لها مُدَّة، وبذلك نعرف أن هذا القول في تَعْرِيف النسخ مرجوح، وخلاف القول الصواب.

**القول الثالث:** أن النسخ هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت في النص المتقدم زَائِل على وجه لولاه لكان ثابتًا، وهذا التعريف خطأ أيضًا؛ لأمور، منها: أنه عَرَّف النسخ بالخطاب، والخطاب هو الناسخ وليس بذات النسخ، وفَرْق بين الناسخ والنسخ.

**وقوله: (على أن مثل الحكم)**، هل المرفوع من الأحكام هو ذات الحكم السابق، أو حكم آخر؟ مثال ذلك: كانت القِبْلَة فِي أَوَّلِ الإسلام إلى بَيْتِ المَقْدِس، فَنُسِخَ حكم وجوب التوجه لبيت المقدس في الصلاة وفُرِض التوجه

.........................................

إلى الكعبة[(١)]، فهل الحكم السابق هو المرفوع، أو أنَّ المرفوع حكم مماثل له؟ فالصلاة فُرِضَتْ في السنة العاشرة من البعْثة، واستَمَرَّت القبلة إلى الشهر الثامن عشر، أو السابع عشر بعد الهجرة، فهذا الحكم، وهو التَّوَجه إلى بيت المقدس هو الذي قُرِّرَ فِي الأدلة السابقة بِفِعْلِ النَّبي ﷺ هو المرفوع بعينه، أو أن المرفوع حُكْم يُمَاثِلُهُ؟

المعتزلة يقولون: حكم يماثله، قالوا: لأن هذا حكم مُتَعَلق بوقت، وذاك حكم متعلق بوقت آخر.

والأَشَاعِرَة لا يَرْتَضُون هذا؛ لأن الحكم عندهم هو الخطاب، وخطاب الله قديم نوعه وآحاده؛ ولذلك يقولون: المرفوع هو ذات الحكم لا مثله؛ لأن زمن الأحكام واحد[(٢)].

وأهْل السُّنَّة لا فرق عندهم بين الأمرين؛ لأنهم يقولون: إن نَظَرْنَا إلى عَيْنِ الحُكْم قلنا: المرفوع هو مثل الحكم، وَإِنْ نَظَرْنَا إلى جنس الحكم قلنا: المرفوع هو ذَاتُ الحُكْم، وبالتالي فلا مشاحة إن قلنا: مِثْل الحكم، أو ذات الحكم.

---

(١) أخرجه مسلم (٥٢٧) عَنْ أَنَسٍ: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ»، فَنَزَلَتْ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] فَمَرَّ رَجُلٌ مِنْ بَنِي سَلَمَةَ وَهُمْ رُكُوعٌ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ، وَقَدْ صَلَّوْا رَكْعَةً، فَنَادَى: أَلَا إِنَّ الْقِبْلَةَ قَدْ حُوِّلَتْ، فَمَالُوا كَمَا هُمْ نَحْوَ الْقِبْلَةِ".

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٣٩٧) آراء المعتزلة الأصولية (ص ٤١٤، ٤١٥) المستصفى (ص٨٦).

**فإن قيل: تحديد النَّسخ بـ(الرَّفع) لا يصحُّ لخمسة أوجهٍ:**
**أحدها: أنَّ الثَّابت لا يمكن رفعه، وغيره لا حاجة إلى رفعه.**

---

وقول المعتزلة: مثل الحكم؛ لأن الحكم عندهم يحقق المَصْلَحَة، فلو قلنا: إن الحكم هو المرفوع في ذاته لرفعنا المصلحة، والأحكام تُفِيد المصالح، وهذا الكلام قد رَد عليه المؤلف بعد قليل، لكن نقول: حتى على مذهبكم لا ينبغي أن يبقى عندكم إشكال في مثل هذا؛ لأن الحكم قد يكون محققًا للمَصْلَحَةِ في زمان دون زمان آخر، وبالتَّالِي فلا إشكال في كونه يُرْفَعُ الحكم بذاته؛ لأنَّنَا لم نرفع المصلحة وإنما رَفَعْنَا الحكم، والحُكْم كان محققًا لمصلحة في زمان ولم يُحَقِّقْها في زمان آخر.

قال: (**على أن الحكم الثابت بالنص المُتَقَدِّم زائل على وجه لولاه لكان ثابتًا**)، وقد أبطل المؤلف هذا التعريف.

وقد اعْتُرِضَ عَلَى القول الأول الذي اخْتَارَهُ المؤلف في حقيقة النَّسخ، وهو: (رَفْع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم) باعتراضات:

**الاعتراض الأول:** أن الحكم الأول إما أن يكون ثابتًا والثابت لا يُمْكن رفعه، وإما أن يكون غير ثابت، وغَيْر الثَّابِتِ سَيَزُول بنفسه بِدُونِ حاجة إلى نسخ وَرَفْع.

والجواب عن هذا بأن يقال: نَحْنُ نَرْفَع حُكْمًا ثابتًا لَوْلا النسخ، فلما وَرَدَ النسخ عرفنا أنه لم يَثْبُت في الزمان الثاني، وحينئذ لا إشكال في إطلاق لفظ الرفع، ومِثْل ذلك: الإقالة في عَقْد البيع، لو لم يكن هناك إقالة لثبت البيع، فالإقالة: رَفْعٌ لِحُكْم البيع الثابت الذي لولا الإقالة لبَقِيَ حكم البيع ثابتًا، فهكذا في النسخ.

**الثَّاني: أنَّ خطاب الله تعالى قديمٌ فلا يمكن رفعه.**

**الثَّالث: أنَّ الله إنَّما أثبته لحسنه، فالنَّهي يؤدِّي إلى انقلاب الحسن قبيحًا.**

---

**الاعتراض الثاني:** قالوا: إن خِطَاب الله تعالى قديم، والحكم هو خِطَاب الله القديم، والقديم لا يُمْكِن رَفْعُهُ، وهذا مَبْنِي على مذهب الأشاعرة، ونحن نقول بأنَّ خِطَاب الله قديم النوع، وأنَّ مِنْ أَفْرَادِهِ ما هو حادث، والله عَزَّ وَجَلَّ يتكَلَّم مَتَى شاء، وحينَئِذ لا وجه لهذا الاعتراض.

وقد أجاب المُؤلف عن هذا الاعتراض بجواب يَتَمَاشى مع مذهب الأَشَاعِرَة مع عدم تبنيه منهجهم؛ لإقناعهم؛ ولذا قال: الرفع ليس لخطاب الله، وإنما الرفع لتعلق خطاب الله بالمكلف، ورَفْع تَعَلق خِطَابِ الله بالمُكَلف جائز، كما أنهُ إِذَا مات ارْتَفَع تعلق خِطَاب الله به، وإذا جُنَّ كذلك، فحينئذ لا إشكال في مثل هذا، فالخِطَاب في ذاته لا يُرْفَع، وإنما الَّذِي يُرْفَع هو تعلق الخطاب بفعل المكلف.

**الاعتراض الثالث:** قالوا: إن الحكم الأول إنما ثَبتَ لِكَوْنِه حسنًا، والحسن لا يصح أن يُرْفع، وإلا لأدَّى إلى أن يكون الحسن قبيحًا، وهذا مُتَنَاقض.

قال المُؤَلِّفُ: إن هَذَا مبني على مسألة التحسين والتقبيح العَقْلِي، ونحن نقول بأن الله لا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْء إلا مَا أَوْجَبَ على نفسه.

وهناك جوابٌ ثانٍ أحْسَن من هذا، بأن يقال: لا يبعُد أن يكون الشيء حسنًا في وقت، وليس كذلك في وقت آخر.

الرَّابع: أنَّ ما أمر به إن أراد وجوده فكيف ينهى عنه حتَّى يصير غير مرادٍ.

الخامس: أنَّه يدلُّ على البداء وهو محالٌ في حقِّ الله تعالى.

---

**الاعتراض الرابع:** قالوا: إن تَفْسِير النسخ بأنه رفع يَقْتَضِي أن المأمور به الأول قَدْ أرَادَ الله وُجُودَه في الزَّمَان الأول، ثم لَمْ يُرِدْ وجوده في الزمان الثاني، وهذا تناقضٌ، وهذا مَبْنِي على مَذْهَب المعتزلة في أنه يُشْترط في الأمر الشرعي أن يكون الآمر أَرَادَ وقوع المأمور به إرادة كونية، ونَحْنُ لا نسلم لهم ذلك، فقد يأمر الله عَزَّ وَجَلَّ بالفعل ولا يريد وقوعه وكونه.

مثال ذلك: الطاعة من العاصي، أَمَرَ الله بها ولم يُرِدْ وقوعها وكونها، فَدَل على هذا على أنه لا يشترط له الإرادة.

**الاعتراض الخامس:** قالوا: لو قلنا إن النسخ هو رَفْع الحكم لأدى هذا إلى القول بأن الله يجوز عليه البَدَاء، وهو أن يعلم بالشَّيْءِ بعد الجهل به، والله عَزَّ وَجلَّ مُنَزَّه عن البداء، فهو لا يخفى عليه شيء، وهو عالم بكل شيء.

وأجيب عن هذا بِأَنَّهُ لا يمتنع أَنْ يَعْلَم الله عَزَّ وَجلَّ بأَنَّ مَصْلَحَة العباد في زمان بشيء وفي زمان آخر بشيء آخر، والنَّسْخ عَلِمَهُ الله عَزَّ وَجَلَّ قبل نزول الأمر الأول، فَاللهُ جل وعلا يعلم أنه سيأمر بالشَّيءِ ويعلم أنه سينسخه بعد ذلك، فَهُوَ عالم به قَبْلَ هذا، وحينئذ لا إِشْكَال في أن يبيح الله شيئًا، ثم يمنع منه، كما أنه أَبَاحَ لِلصَّائِمِ الأكل والشرب بالليل، ومنع منه في النهار، ولا يكون هذا دليلًا على البداء، وحينئذ يكون الله عَزَّ وَجَلَّ قد علم بأن العباد يتعلق بأفعالهم الخطاب المنسوخ إِلَى أن يَرِدَ الخطاب الناسخ، والله جل وعلا هو الذي يَعْلَم بذلك.

فالجواب:

أمَّا الأوَّل: ففاسدٌ؛ فإنَّا نقول: بل رفعٌ لثابتٍ لولاه لكان ثابتًا كالكسر من الانكسار، والفسخ في العقود.

وأمَّا الثَّاني: فإنَّه إنَّما يراد بالنَّسخ: رفع تعلُّق الخطاب بالمكلَّف، كما يزول تعلُّقه به لطريان العجز والجنون، ويعود بعودهما، والخطاب في نفسه لا يتغيَّر.

وأمَّا الثَّالث: فينبني على التَّحسين والتَّقبيح في العقل وهو باطلٌ.

وأمَّا الرَّابع: فينبني على أنَّ الأمر مشروطٌ بالإرادة وهو غير صحيحٍ.

وأمَّا الخامس: ففاسدٌ، فإنَّهم إذا أرادوا أنَّ الله تعالى أباح ما حرَّم ونهى عمَّا أمر به فهو جائزٌ ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩] كما أباح الأكل ليلاً وحرَّمه نهارًا، وإن أرادوا أنَّه انكشف له ما لم يكن عالمًا به فلا يلزم من النَّسخ.

فإن قيل: إن كانوا مأمورين في علم الله تعالى إلى وقت النَّسخ فهو بيان مدَّة العبادة، وإن كان أبدًا فقد تغيَّر علمه ومعلومه.

قلنا: هم مأمورون به في علمه إلى وقت النَّسخ الَّذي هو قطعٌ للحكم المطلق الَّذي لولاه لدام الحكم.

---

* **قوله: فالجواب[1]:**

---

(١) تكلم الشارح –حفظه الله– على هذه الأجوبة مع الاعتراضات الخمس السابقة، وذكر مع كل اعتراض جوابه.

فإن قيل: فما الفرق بين التَّخصيص والنَّسخ؟

قيل: الفرق بينهما من وجوهٍ ستَّةٍ:

أحدها: أنَّ النَّسخ يشترط تراخيه والتَّخصيص يجوز اقترانه.

الثَّاني: أنَّ النَّسخ يدخل في الأمر بمأمورٍ واحدٍ بخلاف التَّخصيص.

---

**الفرق بين التخصيص والنسخ:**

سبب هذا المبحث وجود بعض التشابه بين النسخ والتَّخْصِيص؛ لأنَّ كُلاً منهما يجْعَل بعض أفراد الخِطَاب الشرعي تأْخُذُ حُكْمًا جديدًا غير الحكم الوارد في الخِطَابِ الأول.

وقد ذكر المُؤَلِّفُ عددًا من الفروق بين النسخ والتخصيص:

**الفَرْقُ الأَوَّل:** أَنَّ التخصيص يمكن أن يَقْتَرِن.

مثال ذلك: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢ -٣] هنا تَخْصِيص، الخِطَاب العام: الإنسان، المخصوص: الذين آمنوا، فهنا ورد في خطاب واحد، بينما في النسخ لابد أن يكون النَّاسِخ مُتَرَاخِيًا عن المنسوخ.

**الفرق الثاني:** أن النسخ قد يكون في كُلِّ المَنْسُوخ، ومِنْ أمثلة ذلك: التوجه في القبلة إلى بيت المقدس نُسِخَ بالتوجه إلى الكعبة، فهنا أمر بمأمور واحد تمت إزالته ورفعه، بِخِلاف التخصيص، فإنه لا يكون أَمْرًا بمأمور واحد لشخصٍ واحِد.

مثال ذلك: قال جل وعلا: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] نُسِخَ بقوله تعالى: ﴿وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

الثَّالث: أنَّ النَّسخ لا يكون إلاَّ بخطابٍ، والتَّخصيص يجوز بأدلَّة العقل والقرائن.

الرَّابع: أنَّ النَّسخ لا يدخل الأخبار والتَّخصيص بخلافه.

---

فهنا تخصيص، لم يتَعَلَّق بمأمور واحد، فهنا المأمور الأول يتعلق بالمطلقات غير الحوامل، والثاني المَأْمُور هو المُطَلَّقَة الحامل، فالمأمور ليس واحدًا.

**الفرق الثالث:** أن النَّسْخَ لابُدَّ أن يكون خطابًا، وأما التخصيص فلا يُشْتَرط فيه خطاب.

مثال ذلك: «**كُنتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ القُبُور ألا فَزُورُوهَا**»(١) هنا نسخ، فاشترطنا فيه أن يكون خطابًا، لَكِنْ فِي التخصيص في مثل قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].الزانية والزاني عامة، خُصِّصَتْ في الأَمَة الأنْثَى في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] ثُمَّ قِسْنَا على الأَمَة المملوك الذكر، فقلنا بأن عليه النصف؛ قياسًا على الأَمَة، هنا أخرجنا بعض الأفراد فهذا تخصيص، والتخصيص هنا فِي الأَمَة بنص، وفي العبد الذكر بالقياس، فالتخصيص يمكن أن يكون بالقياس.

**الفرق الرابع:** أن التَّخْصِيص قد يدخل في الأخبار؛ ولذلك لما قال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾، فهذا خَبَر خُصَّ بعد ذلك بقوله: ﴿فَأَصْبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥] فالتخصيص يمكن أن يدخل في الأخبار؛ ولذلك

---

(١) أخرجه مسلم (٩٧٧) من حديث بريدة ﷺ.

الخامس: أنَّ النَّسخ لا تبقى معه دلالة اللَّفظ على ما تحته، والتَّخصيص لا ينتفي معه ذلك.

---

تقول: جاء القوم إلا زَيْدًا وعمرًا، فهذا خبر جاز دخول التخصيص فيه، لكن النسخ لا يدخل في الأخبار، فلا يصح أن تقول: جاء القوم، ثم تقول: نُسِخَ هذا الحُكم وَبِالتَّالِي لم يجئ القوم، والخبر الماضي لا إشكال أن النَّسْخَ لا يدخله، لكن الخبر عن مستقبل يمكن أن يدخله النَّسْخ؛ ولذا في قوله جل وعلا: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، نُسِخَ بِقَوْلِهِ تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال الله: «**قَدْ فَعَلْتُ**»(١).

**الفرق الخامس:** أنَّ النَّسْخ قد يزيل دلالة اللفظ على جميع أفراده بالكلية، بِخِلافِ التخصيص فإنه يبقى فيه بعض الأفراد.

مثال ذلك: في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، قال الجمهور: نُسِخَتْ بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فلم يبقَ شيء من الأفراد تحت الخطاب الأول، فكان هذا نسخًا، بِخِلاف التخصيص فإنه لابد أن يبقى في الخطاب العام بعد تخصيصه بعض الأفراد كما سيأتي، على أَنَّ بعض أهل العلم قال بِأَنَّ آيَةَ الحول في السُّكْنَى وآية الأربعة أَشْهر وعَشْرًا في العدة والإحداد.

---

(١) أخرجه مسلم (١٢٦).

السَّادس: أنَّ النَّسخ في المقطوع به لا يجوز إلاَّ بمثله، والتَّخصيص جائزٌ بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلَّة.

---

**الفرق السادس:** أن النسخ في المقطوع به لا يَجُوز إلا في مثله، فالمتواتر لا يُنْسَخ إلا بمتواتر عند الجمهور، بخلاف التخصيص؛ ولذلك قد نُخَصّص عموم الآية بأخبار آحاد، قال تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فهذه آية مقطوع بها، خُصِّصَتْ بِقَوْلِ النَّبي ﷺ: «**لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ**»(١) فهذا تخصيص؛ لأنه لم يخرج جميع الأفراد.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (١٤٨٤) ومسلم (٩٧٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

**فصلٌ:**

وقد أنكر قومٌ النَّسخ، وهو فاسدٌ؛ لأنَّه جائزٌ عقلاً وشرعًا.

---

## ثبوت النسخ بالأدلة العقلية والنقلية:

* **قوله: وقد أنكر قومٌ النَّسخ**: يعني قال طائفةٌ بأن النسخ باطل، ولا يصح أن يكون هناك نسخ، وهذا قد نُسِبَ إِلَى أبي مسلم الأصفهاني(١)، وأبو مسلم هذا ليس له كتب موجودة بين أيدينا؛ ولذلك اختلف الناس في تفسير قوله، فقالت طائفة بأَنَّه يُرِيدُ النَّسْخَ فِي القُرْآن، فيقول: القرآن لا نسخ فيه، وقالت طائفة بأنه يريد أن ما في القرآن من الآيات الباقي تلاوتها لا يوجد النّسْخ فيها، فالنسخ لا يكون لآية بَقِيَتْ تِلاوَتُها، فهو ينفي قسمًا مِنْ أَقْسَامِ النسخ وهو نَسْخُ الحُكْمِ مَعَ بَقَاءِ التلاوة.

وقد نُسِبَ إلى بعض اليهود القول بأنه لا يوجد نسخ(٢)، وهذا القول بنفي النسخ ليس للمتقدمين من اليهود، وَإِنَّما لما حَصَلَتْ مُنَاظَرَة بين مسلمين ويهود جاء أحد الأشخاص يقال له ابن الراوندي لليهود، وقال: قولوا بعدم جواز النسخ، حتى لا يَتَمَكَّنَ المسلمون مِن الانتصار عليكم في المناظرة، وَإِلا فاليهود يُقِرّون بأن شريعة موسى قد نَسَخَتْ ما قبلها من الشرائع، وعلى كل فالأَدِلّة الواردة في إثبات النسخ كثيرة مُتَعَدِّدَة، وقَدْ ذكر المُؤَلِّفُ منها:

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٢٦٦) أصول الفقه لابن مفلح (٣/١١١٧) المختصر في أصول الفقه (ص: ١٣٧) شرح الكوكب المنير (٣/٥٣٣).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

أمَّا العقل فلا يمتنع أن يكون الشَّيء مصلحةً في زمانٍ دون زمانٍ.

وأمَّا الشَّرع فقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

---

* **قوله: أمَّا العقل فلا يمتنع أن يكون الشَّيء مصلحةً في زمانٍ دون زمانٍ:** يعني لا يبعد أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان آخر، فيُقرر في الزمان الذي يكون مصلحة فيه، وهذا مبني على مذهب المعتزلة في أن فائدة التكليف تَنْحَصِر في تحقيق مَصَالِح العباد، ولا يَبْتَعِدُ أَنْ يُقَالَ بِأَنَّ التكليف قد جاء لابْتِلاء العباد واخْتِبَارِهِمْ، وقد تكون المَصْلَحَة مِنْ بَعْضِ الأفعال خَفِيَّة علينا، فلا يصح أن نَنْفِي التشريع بناء على ظَنِّنَا أن المصلحة غير موجودة؛ لأن المصلحة قد تكون موجودة، لَكِنَّنَا لا نَطَّلِع عليها.

**الأدلة الشَّرْعِيَّة على وقوع النسخ:**

أتى المؤلف بالأدلة الشَّرْعِيَّة، وهي كثيرة من الكتاب والسُّنَّة تُثْبِتُ وجود النسخ ووجوب العمل به، ومنها قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

وَيَدُلّ على ذلك أيضًا وقائع كثيرة في القرآن فيها النسخ، مثل قوله عزَّ وَجلَّ: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] ثم نُسخت بالآية التي بعدها: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦].

**وقد أجمعت الأمَّة على أنَّ شريعة محمَّدٍ ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء، وكان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين، وآدم عليه السلام كان يزوِّج بناته من بنيه.**

---

* **قوله: وقد أجمعت الأمَّة على أنَّ شريعة محمَّدٍ ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء:** فقد كان في شريعة آدم أن الإخوة يتزوجون من أخواتهم اللاتي لم يُولدْن معهم في نفس البطن، ثم نُسِخَ ذلك في شريعة مَنْ بعدَه، وفي شريعة يعقوب جواز الجمع بين الأختين، وهذا لا يجوز في شريعة موسى.

والنصوص الواردة في النسخ وفي إثباته كثيرة متعددة.

وفي عصرنا الحاضر وُجدت كتابات كثيرة تنكر النسخ سببها الضعف العلمي لكاتبيها وعدم قدرتهم على رد شبهات الطاعنين في الدين، الذين ادَّعوا أن النسخ يدل على أن المنسوخ لا يناسب حكمه، وأن بالشريعة ما ليس مناسبًا من الأحكام، لذلك أنكر بعض المعاصرين وقوع النسخ، وقد تقدم أن القول بالنسخ يتوافق مع تحقيق المصلحة، ويترتب على النسخ وجود التدرج في الأحكام زمن التشريع ليكون ذلك من دواعي قبول الأحكام خصوصًا أن النفوس في الزمان الأول لم تتمهد لاستقبال أحكام الشريعة كلها دفعة واحدة.

**فصلٌ:**

يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها.

---

**في وجوه النسخ في القرآن:**

ذكر المُؤَلِّفُ هنا تقسيم النسخ باعتبار توجه النسخ للحكم، أو للتلاوة، وقال بأن النَّسْخَ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

**القسم الأول: نَسْخ التلاوة مع بَقَاء الحكم:**

* **قوله: يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها:** وَمِثَالُ ذَلِكَ: نَسْخُ آية الرجم فإنَّ عُمَر ﷺ قد أخبر أن آية الرجم كانت في كتاب الله، فقد ورد في بعض الألفاظ نصها: [**الشَّيْخ والشيخة إِذَا زَنَيَا فارْجُمُوهُمَا الْبَتَّة**][١]، فَنُسِخَتْ تلاوة هذه الآية وبَقِيَ حُكْمُهَا.

وهكذا أيضًا وَرَدَ أَنَّ سُورَةَ الأحزاب كان فيها آيات الرجم[٢]، وورد أيضًا أن بعض الشهداء لما قُتِلوا جاء الوحي بآيات تُتْلَى بالتبليغ عن أولئك الشهداء وبمَا لقوا عند الله عَزَّ وَجَلَّ[٣]. فهذه آيات كانت تتلى قبل ذلك، ثُمَّ نُسِخَتْ تِلاوتُها مَعَ بَقَاءِ حُكْمِهَا.

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٣/٥) وابن ماجه (٢٥٥٣) وابن حبان (٤٤٢٨) والحاكم (٤٥٠/٢).

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٣٢/٤) والحاكم (٤٥٠/٢) والبيهقي في الكبرى (٣٦٧/٨).

(٣) أخرجه البخاري (٣٠٦٤) من حديث أَنَسٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتَاهُ رِعْلٌ، وَذَكْوَانُ، وَعُصَيَّةُ، وَبَنُو لَحْيَانَ، فَزَعَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ أَسْلَمُوا، وَاسْتَمَدُّوهُ عَلَى قَوْمِهِمْ، فَأَمَدَّهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعِينَ مِنَ الأَنْصَارِ، قَالَ أَنَسٌ: كُنَّا نُسَمِّيهِمُ القُرَّاءَ، يَحْطِبُونَ بِالنَّهَارِ وَيُصَلُّونَ بِاللَّيْلِ، فَانْطَلَقُوا بِهِمْ، حَتَّى بَلَغُوا بِئْرَ مَعُونَةَ، غَدَرُوا بِهِمْ وَقَتَلُوهُمْ، فَقَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى رِعْلٍ، وَذَكْوَانَ، وَبَنِي لَحْيَانَ، قَالَ قَتَادَةُ: وَحَدَّثَنَا أَنَسٌ: أَنَّهُمْ قَرَءُوا بِهِمْ قُرْآنًا: "**أَلاَ بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا، بِأَنَّا قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا، فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا**"، ثُمَّ رُفِعَ ذَلِكَ بَعْدُ.

ونسخ حكمها دون تلاوتها.
ونسخهما معًا.

---

**القسم الثاني: أنْ تَبْقَى التلاوة، ولكن يُنْسَخ الحكم:**

* **قوله: ونسخ حكمها دون تلاوتها:** ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] فهذه الآية ما زالت تُتْلَى في كتاب الله، لكن قد نُسِخَ حُكْمُهَا بالآية التي بعدها: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]. ومثل هذا أيضًا في آية تقديم الصدقة بين يدي المناجاة، فقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] فهذه الآية ما زَالَتْ باقية تُتلى، لكن حكمها نسخ بالآية التي بعدها في قوله تعالى: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [المجادلة: ١٣].

**القسم الثالث: أن يُنْسَخَ الحكم والتلاوة مَعًا:**

* **قوله: ونسخهما معًا:** ومثال ذلك: مَا وَرَدَ عن عائشة رضي الله عنها كَمَا في الصحيح قال: «**كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ، بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ**"»(١)، فهُنَا نُسخت التلاوة ونُسِخَ الحكم.

وقد ذكر المُؤَلِّفُ خلافًا في نوعين:

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٥٢).

وأحال قومٌ نسخ اللَّفظ؛ فإنَّ اللَّفظ نزل ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع؟

ومنع آخرون نسخ الحكم دون التِّلاوة؛ لأنَّها دليلٌ عليه فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدَّليل.

ولنا أنَّه متصوَّرٌ عقلاً وواقعٌ.

---

**النَّوْع الأول:** نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، فقالت طائفة بأنه لا يصح أن يكون هناك نسخ للتلاوة مع بقاء الحكم، قالوا: لأن اللفظ إنما نَزَلَ لِيُتْلَى ويُثَاب عليه فكيف يرفع اللفظ وتُنْسَخُ التِّلاوَة مَعَ بَقَاءِ الحكم؟

وهذا القول خطأ؛ وذلك لأنه لا يوجد مانع يمنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم؛ لأَنَّ التلاوة حكم مستقل، والعمل حُكْم آخَر مستقل، فلا مانع من أن يُنْسَخَ أحد الحكمين ويَبْقَى الآخر، وَيَدُلّ على ذلك وقوعه، فإنه قد وقع هنا آيات نُسِخَتْ تِلاوَتها مع بقاء حكمها.

**النوع الثاني الذي وقع فيه الخلاف:** بَقَاء التلاوة مع نسخ الحكم، فقد قالت طائفة بأنه إذا نُسِخَ الحكم لابد أن تُنسخ الآية التي تَدُلّ عليه، فلا يبقى اللفظ المنسوخ حكمه؛ قالوا: لأن التلاوة دليل على الحكم، فإذا رُفِعَ الحكم وهو المدلول فلابد أن يكون الدليل - وهو تلاوة الآية - مرفوعًا.

* **قوله: ولنا أنَّه متصوَّرٌ عقلاً:** فعقل يجيز ذلك ويتصور وقوعه، ولا مانع منه.

* **قوله: وواقعٌ:** يعني أن النسخ بأنواعه قد وقع، ووردت أدلة كثيرة تدل على وقُوعه.

أمَّا التَّصوُّر فإنَّ التِّلاوة وكتابتها وانعقاد الصَّلاة بها من أحكامها، وكلُّ حكمٍ قابلٌ للنَّسخ.

وأمَّا وقوعه: فقد نسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة:١٨٤]، وبقيت تلاوتها.

والوصيَّة للوالدين والأقربين.

---

* **قوله: أمَّا التَّصوُّر فإنَّ التِّلاوة وكتابتها وانعقاد الصَّلاة بها من أحكامها، وكلُّ حكمٍ قابلٌ للنَّسخ:** أي أجيب عن بأنه قولهم: (أنه لا يصح أن يكون هناك نسخ للتلاوة مع بقاء الحكم) بِأَنَّهُ لا مَانِعَ منه عقلاً؛ لأَنَّ التلاوة حُكْم، والعَمَل حكم آخَر، فَلا مَانِع مِنْ أن يُنْسَخَ العَمَلُ وتَبْقَى التلاوة، وهي حُكْم آخر.

* **قوله: وأمَّا وقوعه:** أي: وقوع النسخ، فهناك عدد من الأمثلة تدل على وقوع النسخ، ومِنْ أمثلة ذلك قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] فإن هذه الآية قد نزلت في أَوَّلِ الإسلام، بحيث خُيِّرَ الإِنْسَان بين الصيام وبين الإِفْطَار وتَقْدِيم الصَّدَقة، ثم بَقِيَتْ تلاوة هذه الآية ونُسِخَ حكمها بالآية التي بعدها: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وهكذا في آيةِ الوصية بالوالدين والأَقْرَبِين في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] فإن هذه الآية بَقِيَتْ تلاوتها وقَدْ نُسِخَ حُكْمُهَا، قيل: بِآيَاتِ المواريث، وقيل: بقول النَّبِيّ ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلا**

**وتظاهرت الأخبار بنسخ آية الرَّجم وحكمها باقٍ.**

---

**وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»**[١].

وكذلك تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرَّجم وحكمها باقٍ، فإنَّ عُمَر ﷺ قد أخبر أن آية الرجم كانت في كتاب الله، فقد ورد في بعض الألفاظ نصها: [**الشَّيْخ والشيخة إِذَا زَنَيَا فارْجُمُوهُمَا الْبَتَّة**][٢]، فَنُسِخَتْ تلاوة هذه الآية وبَقِيَ حُكْمُهَا.

وبذلك نَعْرِف أن الأقسام الثلاثة مِنْ أقسام النسخ كلها صحيحة وواقعة في الشَّرِيعَة ولا يمتنع وجودُهَا، ولا دَلِيلَ عَلى المنع من شيء منها.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٨٧٠) والترمذي (٢١٢١) والنسائي (٦/٢٤٧) وابن ماجه (٢٧١٣).

(٢) سبق قريباً.

**فصلٌ:**

**يجوز نسخ الأمر قبل التَّمكُّن من الامتثال، نحو: أن يقول في رمضان: حجُّوا في هذه السَّنة، ويقول قبل يوم عرفة: لا تحجُّوا.**

---

**في نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال:**

* **قوله: يجوز نسخ الأمر قبل التَّمكُّن من الامتثال:** هذه مَسْأَلَة أخرى وهي: هَلْ يَجُوزُ نسخ الحكم قبل التمَكُّن من امتثاله أم لا بحيث يأتي حكم ويُطَالَبُ النَّاس بفعله في وقت ما، ثم يُنْسَخ هذا الحكم قَبْل أن يأتي الوَقْت الذي أُمِرَ الناس بِفِعْلِ ذلك الحكم فيه، فهل يصح هذا، أو لا يصح؟

هذه المسألة للعلماء فيها قولان - كما ذَكَرَ المُؤَلِّف - والجمهور يُجِيزُون هذا، ويقولون: لا بأس ولا مانع من نسخ الحكم قبل التمَكُّن من فعله وامتثاله، والمعتزلة يَمْنَعون من ذلك(١).

ومنشأ الخلاف في هذا هو الاختلاف في مسألة فائدة التكليف، فعند المعتزلة أن فائدة التكليف تحقيق مصالح الخلق فقط، قالوا: ولا فائدة للخلق بأن يُؤْمَروا بفعل ثم يُنْسَخ قبل أن يتمكنوا من فعله.

والجمهور يقولون بأن التكليف لا تنحصر فائدته في تحقيق مصالح العباد؛ فإن للتكليف فوائد أخرى؛ منها الابتلاء والاختبار، هل يمتثل الناس أمر الله عَزَّ وَجَلَّ أو لا؟ وكذلك من فوائد التكليف أمور تعود إليه جل وعلا مِنْ محبته لأهل الطاعة ورضاه عن أهلها.

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٣٧٦) المستصفى (ص: ٩٠) روضة الناظر (١/ ١٣٧، ٢٣٨) نهاية السول (٢/ ٥٦٢).

وأنكرت المعتزلة ذلك؛ لأنَّه يفضي إلى أن يكون الشَّيء الواحد على وجهٍ واحدٍ مأمورًا منهيًّا، حسنًا قبيحًا، مصلحةً مفسدةً.

ولأنَّ الأمر والنَّهي كلام الله وهو عندكم قديمٌ فكيف يأمر بالشَّيء وينهى عنه في وقتٍ واحدٍ؟! ولنا أنَّه جائزٌ عقلاً،

---

* **قوله: وأنكرت المعتزلة ذلك ؛ لأنَّه يفضي إلى أن يكون الشَّيء الواحد على وجهٍ واحدٍ مأمورًا منهيًّا ، حسنًا قبيحًا ، مصلحةً مفسدةً:** هذا دليل المُعْتَزِلة على منع النسخ قبل الامتثال ، وهو قولهم بأَنَّ إِجَازَة نسخ الفعل قبل التمكّن من امتثاله يُؤَدّي إلى أن يكون الشيء الواحد مأمورًا مَنْهِيًّا حسنًا قبيحًا.

* **قوله: ولنا أنَّه جائزٌ عقلا:** ونقول: لا يُؤَدّي القول بجواز ذلك إلى ما ذكرتموه ، وذلك لأنَّ الأمرَ كان موجودًا في زمان والنَّهْي يوجد في زمان آخر ، ولا يمتنع مثل ذلك ، ولا يلزم على الله عَزَّ وَجَلَّ ولا نوجب عليه أن يأمر بشيء من عند أنفسنا ، فله جل وعلا أن يأمر بما يشاء ، كذلك لا يمتنع أن يَخْتَبِر جل وعلا العِبَاد فيوجِّه إليهم الأمر لِيَنْظُر: هل امتَثلوا أم لا؟ وهُنَاكَ وَقَائع كثيرة تَدُلّ على وقوع النسخ قبل التَّمكّن من الامتِثَال ، ومنها قِصَّة الأمر بالصلوات ، فإنها أوجِبَتْ خمسين صلاةً ، ثم نسخت إلى خمس قبل التَّمكّن من الفعل ، وهنا فائدة ، وهي تَعْرِيف الناس بفضل الله عَزَّ وَجَلَّ عليهم لما خَفَّضَ عليهم هذا الواجب.

وَمِنْ أَمْثِلَتِهِ أيضًا : ما ذُكِرَ فِي قَوْلِهِ تعالى : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] فهذه الآية قد نُسِخَت ، فقد قيل بأنه لم يتمكّن أحَد من امتثال الأمر في هذه الآية.

ودليله شرعًا قصَّة إبراهيم عليه السلام فإنَّ الله تعالى نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات:١٠٧]، وتعسَّف القدريَّة في تأويله في ستَّة أوجهٍ:

أحدها: أنَّه كان منامًا.

---

* **قوله: ودليله شرعًا قصَّة إبراهيم عليه السلام فإنَّ الله تعالى نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله:** أي من الوقائع التي تدل على وقوع النسخ قبل الامتثال ما ذكر في قصة إبراهيم عليه السلام؛ فإن الله عزَّ وجلَّ قد أَمَرَهُ بِذَبْح ولده، ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢]. ولكنه قد نُسِخَ هذا الأمر في حَقِّهِ قبل أن يتمَكَّن مِنْ ذَبْح ولده: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧].

* **قوله: وتعسَّف القدريَّة في تأويله في ستَّة أوجهٍ:** يعني اعترض القدرية - وهم المعتزلة - على الاستدلال بهذه القصة بعدد من الاعتراضات:

**الاعتراض الأول:** أنَّ هذا الحُكْمَ مِن المنامات، والمنامات لا يَصِحّ أن يُبْنَى عليها حُكْم شَرْعِيّ، وبالتالي لا يَصِح الاستدلال بهذه الواقعة.

وأجيب عن هذا بأن الشياطين لا تتسلط على الأنبياء في نومهم؛ ولذا فإن ما يرونه من المنامات وَحْي مِنْ عند الله عَزَّ وَجَلَّ ويَدُلّ عَلَى هذا أن إبراهيم عليه السلام قَصَدَ امتثال هذا الأمر فأضْجَع ابنه وأَخَذ السكين وهيأ الأمر، فلو كان هذا لا يجوز العمل به لكونه من المنامات لم يفعل ذلك إبراهيم عليه السلام، ويَدُلّ على هذا أن الابن قال: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ، مما يدل على أن هذا الأَمْر حقيقة، ولو كان لم يؤمر بهذا لكان هذا كذبًا يُنَزَّه عنه أنبياء الله عليهم السلام.

**الثَّاني: أنَّه إنَّما أمر بالعزم لا بالفعل.**

**الثَّالث: أنَّه لم ينسخ، لكن قلب عنقه نحاسًا.**

**الرَّابع: أنَّ المأمور به الاضطجاع ومقدِّمات الذَّبح.**

---

**الاعتراض الثاني:** أن إبراهيم لم يؤمر بذبح ابنه، وإنما أُمِرَ بالتهيؤ والعزم على الفعل، مِنْ أجْلِ اختباره وابتلاء صبره في هذا الأمر.

وأجيب هذا بأن هذا الاعتراض خطأ؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ قد سماه ذبحًا؛ لقوله: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] فلا يَصِح أن يقال ما في النيات والعزائم يُسَمّى ذبحًا.

**الاعتراض الثالث:** قالوا: الأمر بذبح الابن لم يُنْسَخ، وَإِنَّما عَجَز إبراهيم عن امتثاله؛ لكون عنق الابن قد انقلب نحاسًا، أو ذهبًا، وحينئذٍ فعَدَم الامتثال ليس من أجل النسخ وإنما من أجل عدم القدرة.

وأُجِيبَ عَنْ هذا بأن يقال: في مذهبكم أن الله لا يأمر مكلفًا بعينه بما يعجز عنه؛ لأن هذا لا تَتحقّق فيه فائدة التكليف في مذهبكم، وبالتالي هذا الاعتراض لا يَتَنَاسَب مع مذهبكم بالقول بأن فائدة التكليف تحقيق مصالح العباد.

**الاعتراض الرابع:** اعْتَرَضُوا بأن المأمور مقدمات الذبح دون الذبح؛ ولذلك قال عَزَّ وَجَلَّ عن إبراهيم: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥].

وأجيب بأنه قال: ﴿يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] ولم يقل: أضجعك للذبح، أو: أذْبحك حقيقة، فلا يصح الاعتراض بمثل هذا، وأما قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] أي: عَمِلْت عمل صدق، والتصديق غير التحقيق.

الخامس: أنَّه ذبح فاندمل الجرح بدليل الآية.

السَّادس: أنَّه أخبر أنَّه سيؤمر.

والجواب من حيث الجملة: أنَّه لو صحَّ شيءٌ ممَّا ذكروه لم يحتج إلى فداءٍ، ولم يكن بلاءً مبينًا في حقِّه، ومن حيث التَّفصيل:

أمَّا قولهم: كان منامًا، فمنامات الأنبياء وحيٌ، وإلاَّ لما جاز له قصد الذَّبح والتَّلِّ للجبين، ولما قال ولده: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات:١٠٢].

---

**الاعتراض الخامس:** قالوا بأن إبراهيم قد ذبح ابنه، وقد امتثل إبراهيم الأمر، لكن الجرح اندمل بسرعة، وهذا يخالف ظَوَاهر ما يُنْقل، فلو كان ذلك قد وقع حقيقة لكان من الآيات العظيمة والمعجزات الباهرة التي لا يُتْرَك نَقْلُها، ولوُضِّحَ ذلك في هذه الآيات.

**الاعتراض السادس:** أنه إنما أخبر أنه سَيُؤْمَر بذلك في المستقبل ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات:١٠٢] يعني أنني سَأومر بذبحك ولم يُؤْمَر بعد.

وَهَذا الاعتراض باطِل؛ لأنه لو أراد الله عَزَّ وَجَلَّ أمْره بذلك في المستقبل لأمره بذلك؛ لِئَلا يكون هناك مخالفة بين كلام الله والوَاقِع، والتَّعْبير بلفظ المستقبل الماضي وارِد في لغة العرب؛ ولذا قال الملك: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ﴾ [يوسف:٤٣] وقال أحد المسجونين مع يوسف: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف:٣٦]، وقال الثاني: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُۖ﴾ [يوسف:٣٦] وَعَبَّرَ بِلَفْظ (أَرَى) الدَّال على الفعل الحاضر، أو المستقبل عن الماضي، فهو لَمْ يَرَه في الحاضر وإنَّمَا رآه قبل ذلك، وهذا وارد في لغة العرب كثيرًا.

وأمَّا الثَّاني: ففاسدٌ؛ فإنَّه سمَّاه ذبحًا؛ لأنَّه يجب العزم ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه.

وأمَّا الثَّالث: ففاسدٌ عندهم؛ لكونه أمرًا بما يعلم امتناعه.

وأمَّا الرَّابع: ففاسدٌ؛ لكونه لا يسمَّى ذبحًا.

وأمَّا الخامس: فلو صحَّ كان من آياته الظَّاهرة فلا يترك نقله ولم ينقل، ومعنى ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] أي: عملت عمل مصدِّق.

وأمَّا السَّادس: ففاسدٌ؛ إذ لو أراد ذلك لوجد في المستقبل كي لا يكون خلفًا، وإنَّما عبَّر بالمستقبل عن الماضي كقوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ﴾ [يوسف:٤٣]، و ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف:٣٦].

وقولهم: يفضي إلى كونه مأمورًا منهيًّا.

قلنا: لا يمتنع إذا كان من وجهين كالأمر بالصَّلاة مع الطَّهارة والنَّهي عنها مع الحدث، كذا هاهنا: يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطًا في الأمر.

فإن قيل: فما فائدة هذا الأمر؟ قلنا: فائدته الامتحان بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع من أنواع اللَّهو والفساد، ولأنَّه يجوز أن يكون مأمورًا منهيًّا في حالين؛ إذ ليس المأمور حسنًا في عينه أو لوصفٍ هو فيه قبل الأمر، ولا المأمور مرادًا ليتناقض ذلك، وقولهم: إنَّ الأمر والنَّهي كلام الله وهو قديمٌ.

قلنا: يتصوَّر الامتحان به إذا سمعه المكلَّف في وقتين، ولذلك اشترطنا التَّراخي في النَّسخ.

قلت: ومن أحسن ما يستدلُّ به على ذلك نسخ الصَّلوات الخمس والأربعين ليلة الإسراء قبل التَّمكُّن، والله أعلم.

---

* **قوله: وأمَّا الثَّاني: ففاسدٌ** ... إلخ: قد سبق ذكر هذه الإجابات مع الاعتراضات.

**فصلٌ:**

والزِّيادة على النَّصِّ ليست بنسخٍ.

---

## هل الزيادة على النص نسخ؟

* **قوله: والزِّيادة على النَّصِّ ليست بنسخٍ:** المراد بالزيادة على النص: أَنْ يَأْتِي حكم مُقَرَّر بِنص شَرْعِيّ من كتاب، أو سنة، ثم بَعْدَ ذلك يأتي قَيد، أو زِيَادَة في الحكم الأول، فَحِينَئِذ نقول: هَذِهِ زيادة على النص، والزيادة على النَّصّ هل تُعْتَبر من النسخ فنشترط لها شروط النسخ وبالتالي نقول: لا يصح الزيادة على المتواتر بالآحاد، أو نقول: الزِّيَادَة على النص بيانٌ، وبالتالي لا نَشْتَرِط لها هذه الشروط؟ مثال ذلك: قال الله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فهنا أوجبت الآية الوضوء، ولم يُذْكَر في الآية النية، فجاءنا في الحديث: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**»[1]، فالحَدِيث جاء بزيادة على النص الوارِد في القرآن، وهو إيجاب النِّيَّة، فهل نقول حينئذٍ: إن الزِّيَادَة على النص نسخ، ولا يَصِحُّ نسخ القرآن بِخَبَرِ الواحد، فلا نلتفت إلى الحديث ونقول بأَنَّ الوضوء يَصِح بدون نية كما هوَ مَذْهب الحنفية، أو نقول: إن الزيادة على النص بيان ولا مَانِع من بيان القرآن بِخَبَرِ الآحاد، ومن ثم نشترط للوضوء النية؟ مثال آخر: قال الله عز وجل: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] أَوْجَبَ الله عَزَّ وَجَلَّ في هذه الآية الطواف لمن نَسَك البيت لحج، أو عمرة، وجاءنا في الحديث أن النَّبِيّ ﷺ قال: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ**»[2] وقد جعل البيت عن يساره في الطَّوَاف.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (١) ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطَّاب ﷺ.

(٢) أخرجه مسلم (١٢٩٧) من حديث جابر ﷺ.

**وهي على ثلاث مراتب:**

**أحدها: أن لا تتعلَّق الزِّيادة بالمزيد عليه، ........................**

---

ففي الحديث زيادة على ما في الآية؛ لأن الآية أَوْجَبَتِ الطواف فقط، والحديث فيه جَعْل البيت على يسار الطائف، فمن طاف منكساً وكان يمشي على خلفه، أو جعل البيت خلفه هل يَصِحّ طوافه، أو لا؟ قال الجمهور: لا يصح طوافه؛ لأن نص القرآن: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] قد جَاءَتْ عَلَيْهِ زيادة تُوَضِّحه وتُبَيِّنه هي فعل النَّبِيّ ﷺ بجعله البيت عن يساره، وقال: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ**»، وقال الحنفية: هَذِهِ زيادة على نَصّ القرآن، والزيادة على النَّصّ نَسْخ، ولا يصح أن ننسخ القرآن المتواتر بِسُنَّة آحادية، وبعض الحنفية سار على مذهب الجمهور في اشْتِرَاطِ أن يكون البيت عن يساره، وقال: هنا السنة مشهورة، ورأى أنها ليست آحادية فقط، وبالتالي قال بها بِنَاء على أَنَّهَا يَصِحُّ نسخ القرآن بمتواتر السنة.

**إذا تَقَرَّر هذا فإن الزيادة على النَّصّ على ثلاثة أنواع:**

**النوع الأول:** أن لا يكون هناك ارتباط بين النص المزيد والزِّيَادة الواردة عليه، فَحِينَئِذ نقول بأننا نُعْمِل الدليلين، وتكون الزيادة على النص لإقرار حُكْمٍ جَدِيد، ولَيْسَ هذا نسخًا بالاتِّفَاق، ومِنْ أَمْثِلَة ذلك: أنه قد جاء في القرآن إجازة البَيْع وجاء في السنة إباحة الإجارة، فحينئذٍ نقول: لا تَرَابُطَ بَيْنَ الحكمين، ومِنْ ثَمَّ لا نَقُول بأن زيادة إباحة الإجارة تدل على النسخ.

مثال آخر: جاء في القرآن تحريم الربا، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا﴾ [البقرة: ٢٧٥] ثم جاء في سنة النَّبِيِّ ﷺ النهي عن التجارة في الخَمْر، فَهَذِهِ

**كإيجاب الصَّوم بعد الصَّلاة، فلا نعلم فيه خلافًا؛ لبقاء وجوب الأوَّل وإجزائه.**

**الثَّانية: أن تتعلَّق به لا على وجه الشَّرط كزيادة التَّغريب على الجلد، وعشرين سوطًا على الثَّمانين، فعند أبي حنيفة هو نسخٌ؛ لأنَّ الجلد كان الحدّ كاملاً يتعلَّق به التَّفسيق وردُّ الشَّهادة، وقد ارتفع ذلك بالزِّيادة.**

---

الزيادة لا تتعَلَّق بالمزيد، ومِنْ ثَمَّ لا تكون نسخاً؛ لأن النسخ رفع للحكم المتقدِّم، وأحكام حل البيع وحُرْمَة الربا هذه لم تُرْفَع ولم تُبَدَّل، وحينئذٍ يَبْقَى الحكم على ما هو عليه، ولا يكون من النَّسْخ.

* **قوله: كإيجاب الصَّوم بعد الصَّلاة:** مَثَّل له المؤلف بما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم، فإيجاب الصوم زيادة لا تتعلق بالمَزِيد فلا يكون نسخًا؛ لأن إيجاب الصلاة لم يَرْتَفِع ولم يُبَدَّل، بل بقي حكم وجوب الصلاة على ما هو عليه، وبقي حكم إجزاء فِعْلِ الصَّلاة لمن فعلها امتثالاً للأَمْرِ الوارد بإيجاب الصلاة.

**النوع الثاني:** أن يكون هناك ارْتِبَاط بَيْنَ الزيادة والمزيد، لكن يَصِحُّ فعل أحدهما وإن لم يُفْعَل الآخر، ومن أمثلة ذلك مَا ذَكَرَهُ المؤلف هنا بقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢] فهنا نص القرآن على إثبات عقوبة الجلد مائة جلدة على الزاني والزانية البكر، ثم جاء في حديث عُبادة وغيره أن النَّبيّ ﷺ قال: «**البِكْر بالبِكْرِ جَلْدُ مِائة وتَغْرِيب عَام**»[1] فهذه زيادةٌ، وكلاهما أَثَر لفعل واحد وهو الزنا، لكن التغريب ليس شرطًا في الجلد،

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٩٠) من حديث عُبادة بن الصامت ﷺ.

**ولنا أنَّ حكم الخطاب بالحدِّ وجوبه وإجزاؤه عن نفسه وهو باقٍ، وإنَّما انضمَّ إليه غيره فهو كالصَّوم بعد الصَّلاة.**

---

ولا الجلد شَرْطًا في التَّغْرِيب، ولكنه متعلق به؛ لأنهما أثران وحكمان لفعل واحد، فهل هذا يُعَدُّ من النسخ، أو لا؟

قال الجمهور: ليس هذا مِنَ النسخ؛ لاستقلال كل واحد منهما؛ فإنه لَوِ اقتصر على الجلد، ثم بعد ذلك غَرَّبَ صَحَّ، فلو جلده مائة جلدة قلنا: تَمَّ الجَلْدُ وبَقِيَ التغريب، ولو لم يُغَرِّبْهُ لم نَقُل بِأَنَّ القَاضِي لم يوقع عليه الحَدَّ، ولا نوجب عليه جلدًا مَرَّة أُخْرَى.

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن هذا من النسخ، ومن ثم لابد من وجود شروط النسخ فيه، ومن هنا قال بأن آية الجلد متواترة، وحديث التغريب آحاد، ولا يصح أن ننسخ المتواتر بالآحاد؛ ولذلك في مذهب أبي حنيفة أن البكر الزاني لا يُغَرَّب، وإنما يُكْتَفى بجلده فقط، واستدل على ذلك بأن قال: كان الجلد هو كمال الحد، فلو أثبتنا التَّغْرِيب لنسخنا كون الجلد كمال الحَدِّ، ويدل على ذلك أنه قَبْل وجود التغريب كان يجوز الاقتصار على الجلد فقط.

قال: ويدل على ذلك أنه إن كان قبل ورود التغريب إذا جُلد فُسِّق بالجلد وحدَه ولو لم يكن هناك تغريب، وهكذا شهادته إذا جلد ولم يُغَرَّب، فإذا أثبتنا التغريب قلنا بأَنَّ هَذا الحكم لا يثبت إلا بعد التَّغْرِيب.

والجواب عن هذا بأن كَوْن الجلد كان جميع الحد سابقًا، هذا أمر ليس مقصودًا لذاته، وإنما جاء تبعًا، بل المقصود وجود هذا الجلد وإجزاؤه وهما ما زَالا باقيين، وقولكم بأنه كان يَجُوز الاقتصار على الجَلْد فقط، والآن لا يجوز،

وأمَّا صفة الكمال، فليس حكمًا مقصودًا شرعيًّا، بل المقصود الوجوب والإجزاء، وهما باقيان، وأمَّا الاقتصار عليه فمستفادٌ من المفهوم ولا يقول به، وأمَّا التَّفسيق وردُّ الشَّهادة فيتعلَّق بالقذف لا بالحدِّ، ثمَّ لو سلِّم فهو تابعٌ غير مقصودٍ فصار كحلِّ النِّكاح بعد العدَّة.

---

قلنا: هذا إنما يُفْهَم بواسطة مفهوم المخالفة؛ لأن قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] لا يُفْهَم منه نفي التغريب إلا بواسطة مفهوم المخالفة، وأنتم أيها الحنفية لا تَحْتَجّون بمفهوم المخالفة، وبالتالي لا يصح لكم أن تحتجوا بشيء لا ترون صحة الاحتجاج به، والصواب في هذا أن إبقاء المَنْطوق ورفع المفهوم بيان، فهو كتخصيص العام، رفع لبعض مدلول اللفظ ولا يُعَدّ نسخًا وإنما يعد تخصيصًا.

وقولكم بأنه يتعلق به التفسيق، ورد الشهادة، قلنا: لا نسلم لذلك، بل التفسيق ورد الشهادة متعلق بالزنا وليست متعلقة بكمال الحد، أو بعضه؛ ولذلك مَنْ لَمْ يُحَدَّ لسبب من الأسباب لا يَنْتَفِي عَنْه الحكم بالفسق، وقال: لو سلم أن الفِسْق ورد الشهادة يتعلق بالحد، فهذا أمر تابع ليس أمرًا مقصودًا أصالةً، فهو بمثابة انتهاء عُلقة النكاح بعد انتهاء العدة، فلو تَصرَّفَ الشَّرْع بِنَسْخِ حكم العدة مِنْ سَنَة إلى أربعة أشهر لا نقول بأن حلّ النِّكاح بزوج آخر يكون أمرًا منسوخًا؛ ولذلك نقول: حِل النكاحِ - يعني للمرأة المطلقة - بأن تنكح زوجًا آخر بعد انتهاء العدة لا يعد منسوخًا، عندما تُنْسَخ مدة العدة مِنْ سَنَة إلى أربعة أشهر، فهذا ليس تَصرّفًا في حل النكاح، وإنما هو حكم متعلِّق بمدة العدة.

فإن قيل: الحكم بشاهدٍ ويمينٍ نسخ لقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة:٢٨٢].

قلنا: هذا مستفادٌ من المفهوم وقد أجبنا عنه.

---

ومن أمثلة هذه المسألة: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فأجاز في توثيق الحقوق المالية وإثباتها قبول شهادة شاهدين، أو شَهَادة رَجُل وامرأتين، ثم جاء في الحديث: «أن النَّبيّ ﷺ قضى بشاهد ويمين»[(١)]، فهُنَا الحديث جاء بزيادة على مَا وَرَدَ في نص القرآن، فعند الجمهور يقولون: هَذَا بَيَان، ولا يَمْتنع أن يبين القرآن بسُنة آحادية، والحنفية يقولون: لا نقبل هذا الحكم، ولا نقبل بشهادة شاهد واحد ويمين المدعي؛ لأن هذا زيادة على النَّصّ، ونَصّ القرآن لا يَصِحُّ أَنْ يُزَادَ عَليه بخبر الآحاد.

قلنا: إن الاقتصار على شهادة الشهيدين من الرجال، أو شهادة رَجُل وامرأتين إنما أُخِذَ من مفهوم المخالفة، إذ ليس في الآية: (ولا تقبلوا شهادة شاهد واحد ويمين المدعي)، وإنما فُهِمَ من الآية لما لم يُذْكَر إلا هاتان الحَالَتَان فُهِمَ منها بمفهوم المخالفة عَدَم قبول شاهد وَاحِد مع يَمِين المُدَّعِي، فهذا بمفهوم المخالفة، والحنفية لا يقولون بحجية مَفْهُوم المخالفة، فكيف يتركون الحديث من أجل مفهوم المخالفة، وهم لا يقولون به.

---

(١) أخرجه مسلم (١٧١٢) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

الثَّالثة: أن تتعلَّق به تعلُّق الشَّرط بالمشروط، كزيادة النِّيَّة في الطَّهارة وركعة في الصَّلاة، فذهب بعض الموافقين في الثَّانية إلى أنَّ الزِّيادة هنا نسخٌ لارتفاع حكم الإجزاء والصِّحَّة، وليس بصحيحٍ؛ لأنَّ النَّسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه، وهو الوجوب والإجزاء ولم يرفع الوجوب فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم، ثمَّ إنَّما يستقيم هذا أن لو ثبت الإجزاء واستقرَّ قبل الزِّيادة ولم يثبت.

---

**النوع الثالث:** أن تكون الزيادة شرطًا في المزيد.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: اشتراط النِّيَّة في الوضوء، وشرط الطواف كما سبق، فهل هذه الزيادة تُعْتَبَر من النسخ فيُشْتَرط لها شروط النسخ أم نقول: هي من البيان؛ وَمِنْ ثَمَّ لا يُشْتَرط لها شروط النسخ؟

قال الحنفية: هِيَ نَسْخ، وَوَافَقَهُمْ بَعْضُ فُقَهاء الشافعية كالغزالي وغيره، واسْتَدَلّوا على ذلك بأن قالوا: كَانَ الوضوء قبل الحديث يُجْزِئ بِدُونِ نية، فَنُسِخَ ذلك بالحديث، وكان الوضوء يصح بدون نية فنُسِخ بالحديث، فهنا الحكم ارتفع، والنسخ هو رفع حكم ثابت بخطاب مُتَقَدّم، فكان هذا من النسخ، والجمهور يَرَوْن أن هذه الرتبة من رُتَبِ الزيادة على النص لا تُعْتَبر من النسخ، وإنما هي من البيان[1].

قالوا: لأَنَّ النَّسْخَ هُوَ رَفْع حُكْمِ الخطاب بمجموعه، وهنا لم يَرْتَفِع

---

(١) انظر في رأي الحنفية، والجمهور في مسألة الزيادة على النص، وهل هي نسخ: المستصفى (ص ٩٤، ٩٥) روضة الناظر (١/ ٢٤٢ - ٢٤٨) أصول السرخسي (٢/ ٨٢) كشف الأسرار (١٩١/٣) الإحكام للآمدي (٣/ ١٧٠) رفع النقاب (٤/ ٥٢٨ - ٥٤٠).

**فإن قيل: الطَّهارة المنويَّة غير الطَّهارة بلا نيَّةٍ.**

**قلنا: لو كانت غيرها لوجب أن لا تصحَّ المنويَّة عند من لا يوجب النيَّة.**

---

جميع الخِطاب، وإنما ارتفع بعضه، لم يرتفع إلا الإجزاء، وارْتِفَاع البعض بِمَثَابَةِ تَخْصِيص العموم، وإلا فإن حكم الوجوب لا زال باقيًا، ثم إنما يستقيم أن لو قلنا بأنه قد ثبت أن الوضوء يُجْزِئ بدون نية في الزمان الأول، ثم أصبح لا يجزئ بعد ذلك، فهذا لا نُسلِّمه لكم، بل نقول: إنه لم يَرِدْ مِثْل هذا، ومنذ فرض الوضوء وهو يشترط أن تكون معه النية.

وقولهم: الطهارة المَنْوِيَّة غير الطهارة بلا نية، فهما متغايران، وإنما هي نوع آخر، فحينئذ الطَّهَارة بنية نَسَخَتِ الطهارة بلا نِيَّة؛ لأَنَّهُما نوعان مختلفان.

قلنا: هذا الكلام خطأٌ، فهما ليسا شَيْئين قد تغايرا، فإنها لو كانت الطَّهَارة بلا نية غير الطهارة المَنْوِيَّة لَوَجَبَ أَنْ لا تَصِحَّ الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية؛ لكونها غير مأمور بها؛ وذلك لأَنَّكُمْ تُقَرِّرُون بأن من تطهر فنوى تصح طهارته عند الحنفية، وأنتم تُصَحّحون الطهارة بدون نية، فلو كانت الطهارة بنية مُغَايِرَة للطهارة التي تكون بغير نية لما صَحَّتِ الطهارة المَنْوِيَّة على مَذْهبكم؛ لأنها حسب دعواكم مغايرة للطهارة التي تَكُون بدون النية، ومن هنا يتبين لنا رُجْحَان مذهب الجمهور بأن الزِّيَادَة على النص لَيْسَتْ مِنَ النَّسْخ، بل من البيان.

**فصلٌ:**

ونسخ جزء العبادة المتَّصل بها أو شرطها ليس بنسخٍ لجملتها، وقال المخالفون في الرُّتبة الثَّالثة: هو نسخٌ؛ لأنَّ الرَّكعتين كانت لا تجزئ فصارت مجزئةً، وهذا تغييرٌ وتبديلٌ، وليس بصحيحٍ؛ ..........

---

**نسخ جزء العبادة، أو شرطها:**

* **قوله: ونسخ جزء العبادة المتَّصل بها أو شرطها ليس بنسخٍ لجملتها:**

مثال هذه المسألة أنَّه كان في أول الإسلام أنَّ مَنْ نَامَ في الليل وجب عليه الإمساك إلى المغرب من الغد.

مثال ذلك: من كان صائماً ودخل المغرب إذا نام ولم يفطر وجب عليه الإمساك بقية الليل إلى مغرب اليوم التالي، ثم بعد ذلك نُسِخَ بِقَوْلِهِ عز وجل: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية، وَأَصْبَح الصوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس[١]، فهنا نسخت جزء العبادة المتصل بها، فهل مجيء النسخ معناه أننا جئنا بعبادة جديدة، أو نَسَخْنَا جزء العبادة وبقي جزؤها الآخر؟

قال الحنفية: هذا نسخٌ للجميع، وتقرير لعبادة جديدة؛ لأنه في أول

---

(١) أخرج البخاري (٢٨/٣) عَنِ البَرَاءِ ﷺ قَالَ: "كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ صَائِمًا، فَحَضَرَ الإِفْطَارُ، فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَ لَمْ يَأْكُلْ لَيْلَتَهُ وَلاَ يَوْمَهُ حَتَّى يُمْسِيَ، وَإِنَّ قَيْسَ بْنَ صِرْمَةَ الأَنْصَارِيَّ كَانَ صَائِمًا، فَلَمَّا حَضَرَ الإِفْطَارُ أَتَى امْرَأَتَهُ، فَقَالَ لَهَا: أَعِنْدَكِ طَعَامٌ؟ قَالَتْ: لاَ وَلَكِنْ أَنْطَلِقُ فَأَطْلُبُ لَكَ، وَكَانَ يَوْمَهُ يَعْمَلُ، فَغَلَبَتْهُ عَيْنَاهُ، فَجَاءَتْهُ امْرَأَتُهُ، فَلَمَّا رَأَتْهُ قَالَتْ: خَيْبَةً لَكَ، فَلَمَّا انْتَصَفَ النَّهَارُ غُشِيَ عَلَيْهِ، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] فَفَرِحُوا بِهَا فَرَحًا شَدِيدًا، وَنَزَلَتْ: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

**لأنَّ معنى كونها غير مجزئةٍ أنَّ وجودها كعدمها، وهذا ليس من الشَّرع، بل حكمٌ عقليٌّ، والنَّسخ رفع ما يثبت بالشَّرع.**

---

الأمر لو صام من الفجر إلى المغرب ما أجزأه، فَدَلّ ذلك على أن العبادتين متغايران.

وكذلك كان هناك أربع ركعات واجبة فنُسِخَتْ باثنتين، فحينئذٍ نقول: كان في الزمان الأول لا تُجْزِئ الاثنتان، وأصبحت الآن تجزئ، فهذا دليل على ورود النسخ على جميع العبادة الأولى.

والجمهور يقولون بأن نسخ جُزْءِ العِبَادة لا يُعَدّ نَسْخًا لجُمْلَتِهَا، وإنما هو نَسْخ لذلك الجزء خاصَّة، ومِثَالُ ذَلِك مَا قَرَّرْناه في الصيام.

قالوا: إن النسخ إنما ورد على الإمساك بالليل، وأما الإمساك بالنهار فَهُو بَاقٍ على ما كان عليه قبل ذلك، وحينئذٍ نقول إن العبادة باقية.

قال: لأَنَّ القول بالنسخ معناه أن وجود العبادة كعدَمها، كان هناك واجبات نُسِخَتْ، مَنْ جاء بهذه العبادات المنسوخة، نقول: لا يصح له التعبد بها، بخلاف ما نَحْنُ فيه فإنه يَصِحُّ لَهُ أَنْ يَتَعَبَّد بصيام النهار، فجزء العبادة الباقي يجوز له أن يتعبَّد به، فدَلّ ذلك على أنه ليس منسوخًا بل باقٍ على ما كان عليه، وقولهم: كانت غير مجزئة، معناه: أَنَّ وجود هذه العبادة كعدمها، وهذا حكم عقلي، والنسخ لا يَرِد على الأحكام العقلية، إنما يرد على الأحكام الشَّرْعِيَّة؛ لأن النسخ رَفْع حُكْم شَرْعِيّ ثابت بخطاب شرعي مُتَقَدّم، فلا يكون هذا مِمَّا ينطبق عليه تعريف النسخ، وبذلك يتَبَيّن رجحان قول الجمهور بأن نَسْخَ جُزْءِ العبادة المتصل بها ليس نسخًا لجَمِيعِهَا، وإنما هو نسخ لذلك الجزء فقط.

**فصلٌ:**

يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل.

---

**جواز نسخ العبادة إلى غير بدل:**

المسألة الأولى من التقسيمات: تقسيم النسخ إلى نَسْخٍ لِبَدَل، وهو محلّ اتفاق كما تقدم.

* **قوله: يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل:** هذا هو النَّوْع الثاني من أنواع النسخ: نسخ إلى غير بدل. بحيث يُرْفَع الحكم ولا يحلّ محلَّهُ حكم آخر، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة:

**القول الأول:** قول جماهير الأصوليين أنَّ مِنَ النسخ ما يكون إلى غير بدل، فهذا هو الذي ذَكَرَهُ أَكْثَرُ المؤلفين في كتب الأصول(١)، واسْتَدَلَّ أصحاب هذا القول بأدلة:

**الدليل الأول:** أنَّ حَقِيقَةَ النسخ يمكن أن تُطبَّق في هذه الحال؛ لأَنَّ النَّسْخَ يُرَادُ بِهِ الرَّفْع والإزالة، والرفع قد يكون إلى بَدَل وقد يكون إلى غَيْرِ بَدَل، ومن ثمَّ فلا مَانِعَ من أن يكون النسخ إلى غير بدل.

**الدليل الثاني:** أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة في النسخ مُتَمَثِّلَة في رفع الحكم الشرعي، بِدُونِ أَنْ يَكُونَ هناك بدل، ومِنْ ثَمَّ تتحقّق مَقَاصِد الشَّرْعِ في ذلك.

**الدليل الثالث:** وقوع النسخ إلى غير بدل في صور كثيرة، ومن تلك

---

(١) انظر: المستصفى (ص٩٦) البرهان (٢/٢٥٧) روضة الناظر (١/ ٢٤٩ - ٢٥٠) العدة (٣/٧٨٣) شرح الكوكب المنير (٣/٥٤٥) رفع النقاب (٤/ ٤٨٤) تشنيف المسامع (٢/٨٨٣).

وقيل: لا يجوز؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

---

الصور قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]، فهذه الآية قد نُسخت بالآية التي بعدها: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: ١٣] فكان في الآية الأولى حكم مُقَرَّر وهو وجوب تَقْدِيم الصدقة بين يَدَيْ مُنَاجَاة النَّبِيّ ﷺ، والمراد بالمناجاة: مخاطبته على جهة الانفراد، فنُسخ إلى غير بدل.

وهكذا في قول النَّبِيّ ﷺ: «**مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلاَ يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ وَبَقِيَ فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ**»(١)، ثُمَّ أَمَرَهُمْ بَعْد ذلك بأكلها فقال ﷺ: «**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الأَضَاحِي مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ أَلا فَكُلُوا وَادَّخِرُوا**»(٢)، فهنا نُسخ الحكم الأول وهُوَ مَنْع الادِّخَار من لحوم الأضاحي بعد ثلاث إلى غير بدل.

فهذه نُصُوص تدل على وقوع النسخ إلى غير بَدَلٍ في الشرع.

**القول الثاني:** أنه لا يجوز النسخ إلى غير بدل، ولم يقع في الشريعة نسخ إلى غير بدل(٣)، واستدلوا على ذلك بأدلة، منها: قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، فبينَّ أن النسخ لا يكون إلا إِلَى بَدَل.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٥٦٩) ومسلم (١٩٤٧) من حديث سلمة بن الأكوع ﷺ.

(٢) أخرجه مسلم (١٩٧١).

(٣) وهو قول أكثر المعتزلة. انظر: البرهان (٢/٢٥٧) أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١١٣٤) شرح الكوكب المنير (٣/ ٥٤٥) تشنيف المسامع (٢/٨٨٤).

**ولنا: أن النسخ الرفع وهو ممكن من غير بدل؛ ولأن الله تعالى نسخ النَّهي عن ادخار الأضاحي وتقديم الصدقة أمام المناجاة إلى غير بدل، والآية وردت في التلاوة، وليس للحكم فيها ذكرٌ.**

---

وأجاب أصحابُ القول الأول عن هذا الاستدلال بأن البدل هنا في التِّلاوَة، وَلَيْسَ في الحكم، ومِنْ ثَمَّ لا يدخل فيما نحن فيه.

ولعلَّ الأظهر من القولين في هذه المسألة هو أنه لا يوجد نسخٌ إلى غير بدل؛ وذلك لأن أحكام الشريعة عامة لم تَتْرُكْ شيئًا من أفعال الناس إلا وجَاءَتْ فِيهِ بحكمٍ شرعي، فإذا رُفِعَ حكمٌ شرعي فلا بد أن يحل محله حكمٌ آخر، ومن ثمَّ لا بُدَّ في النسخ من بدل.

وأما ما ذُكر من أن هناك وقائعَ قد ورد فيها النسخ إلى غير بدل.

فنقول: النسخ متعلقٌ بالأحكام وليس متعلقًا بأفعال المكلفين، فكون وُجُوبِ الصَّدَقَةِ بَيْنَ يَدَي المناجاة قد نُسخ وجوبه هنا حل محله بَدَل، وهو إباحة ذلك، أو استحبابه، وهكذا أيضًا في ادخار لحوم الأضاحي فقد رُفع الوجوب وحلَّ محلَّهُ حكمٌ آخر وهو الإباحة، والنسخُ يتعلق بالأحكام الشَّرْعِيَّة وليس متعلقًا بالأفعال الإنسانية؛ ولذلك قُلنا في تعريف النسخ في الاصطلاح: أنه رفعُ حكمٍ شرعي، فليس النسخُ مُتَعَلِّقًا بالأفعال.

**فصلٌ:**

**يجوز النَّسخ بالأخفِّ والأثقل، وأنكر بعض أهل الظاهر جوازه بالأثقل لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقال: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال:٦٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾** [النساء:٢٨]، ولأنَّ الله تعالى رؤوفٌ فلا يليق به التثقيل والتَّشديد.

---

**في النسخ بالأخف والأثقل:**

ذكر المُؤَلِّفُ المسألة الثانية من مسائل تقسيمات النسخ، فالنسخ أنواع:

**النوع الأول: النسخ بالمساوي:**

مثال ذلك: نَسْخُ القبلة، فَقَدْ كَانت إلى بيت المقدس، فنُسِخَتْ إلى الكعبة، فهذا نسخٌ إلى المساوي، وهو جَائِزٌ بالاتفاق.

**النوع الثاني:** نَسْخٌ إِلَى الأخف، بحيث يكون هناك حكم شَرْعِيّ مُقَرَّر، ثم يُنسخ بِمَا هُوَ أسْهَل على الْمُكَلَّفِينَ، ومن أمثلة هذا: نَسْخُ مَنْعِ الادِّخَارِ بَعْدَ ثلاث بجواز ذلك، فَهَذا نَسْخٌ إِلَى الأَخَفِّ.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ أيضًا: نَسْخُ وَقْتِ الصيام من كونه بعد النوم إلى كونه يبتدئ من الفجر، ومثل هذا جائز ولا مانع منه، وقد جاءت أمثلته في الشريعة، وحَكَى جَمَاعَة مِنَ العُلَمَاءِ وُقُوعَ الإِجْمَاع على جواز النسخ بالأخف.

**النوع الثالث:** النسخ بالأثْقَل، بحيث يُرفع الحكم الشرعي فيُقَرَّر بَعْدَهُ ما هو أثقل على المكلفين، وهذه المسألة من مسائل الخلاف، وقد ذكر المُؤَلِّفُ فيها قولين:

**القول الأول:** بمنع النسخ بالأثْقَل، ونَسَبَهُ المُؤَلّف هنا إلى الظاهرية،

ولنا: أنه لا يمتنع لذاته، ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدرج والتَّرقِّي من الأخفِّ إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف، وقد نسخ التَّخيير بين الفدية والصيام بتعيين الصيام، وتأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها، وحرِّم الخمر، ونكاح المتعة، والحمر الأهلية، والآيات التي احتجوا بها وردت في صورٍ خاصةٍ أريد بها التخفيف، وليس فيها منعٌ من إرادة التَّثقيل.

وقولهم: إنه رؤوفٌ رحيمٌ لا يمنع من التكليف بالأثقل كما في التكليف ابتداءً، وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب.

---

ومنع منه أيضًا بعض الشافعية[1]، واستَدَلُّوا على ذلك بأدلة:

**الدليل الأول:** النصوص الشَّرْعِيَّة الواردة بأن هذه الشريعة مَبْنِيَّة على التخفيف والتيسير، منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]، ومنها قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، وأجيب عن الاستدلال بهذه المواطن بأن التخفيف إنما كَانَ فِيما وردت فيه هذه الآيات بخصوصِهِ، وَلَيْسَ عَامًّا في جميع الشريعة، ويَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الابتداء بالتكاليف في الشريعة ليس فيه تخفيف، وَإِنَّما فيه إيجابٌ، ومع ذلك هو جائز بالاتفاق.

**الدليل الثاني:** أن الله تعالى رؤوف، ومن شأن الرؤوف ألا يُثقل، أو يشدد على الناس، وبالتالي فليس من شأنه أن ينسخ الحكم الأخف إلى الأثقَل.

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (٤/٩٣) المستصفى (ص٩٦) روضة الناظر (١/٢٥٢) وليس هذا قول ابن حزم فهو يجيز نسخ الأخف بالأثقل، والأثقل بالأخف.

.................................

والجواب عن هذا: أن الرؤوف يُحَقِّق مصالح مَنْ يَرْأَف به، ولو كان فيه طلب منه لبعض الأفعال التي يُؤَدِّيها، فَتَنَاوُل المَرِيض الدَّوَاء الذي يشق على نفسه، أو عمل الجراحة من رأفة الطبيب بالمريض، فلا تنافيَ بين الوصفين، ويدل على ذلك أن الله عَزَّ وَجَلَّ قد يُقدِّر على العباد ما لا يرغبون من الأقدار، من الفقر والمرض لمصلحة العباد؛ فَإِنَّ اللهَ لَمْ يُقدِّرْ شيئًا إلا لمصلحة عباده المؤمنين من الأقدار المؤلمة، كما قال النَّبِيّ ﷺ: «**عَجَبًا لأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ**»[1]، ومع ذلك لم يُنَافِ هذا كون الله عَزَّ وَجَلَّ رَؤُوفًا، وهكذا في ابتداء التكاليف؛ فَإِنَّ اللهَ قَدْ كَلَّفَ العِبَاد بالصلوات والصيام، وفي ذلك منافاة مضادة لما يرغبه الناس، ومع ذلك لا يُعَدّ هَذا منافيًا لصفة الله الرؤوف.

وجماهير أهل العلم قالوا بجواز أن يكون النسخ بالأثقل[2]، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أنه لا مَانِعَ مِنْهُ وليس فيه مُحال، ولا يُؤَدِّي إلى مُحال، ومِنْ ثَمَّ فالعقل لا يَمْنَعُ مِن مِثْل هذا، ولَعَلَّ ذكر المُؤَلِّف لمثل هذا الاستدلال مِنْ أَجْلِ أَنْ يَرُد على مَنْ قَال بمنع ذلك عقلًا.

**الدليل الثاني:** أن مصالح العباد قد تتحقق بالنسخ بالأثقل، فالمصلحة

---

(١) أخرجه مسلم (٢٩٩٩) من حديث صهيب رضي الله عنه

(٢) انظر: المستصفى (ص٩٦) روضة الناظر (١/٢٥٢) شرح مختصر الروضة (٢/٣٠٢) الإحكام للآمدي (٣/١٣٧) الإحكام لابن حزم (٤/ ٩٣ - ٩٤) أصول السرخسي (٢/٦٢) رفع النقاب (٤/٤٨٨).

ليست متوافِقَة دائمًا مع ما هو أَيْسَر، قد يُكَلَّف الإنسان بعمل، ويقوم بشيء من الأعمال وتَتَحقّق به مصلحته، فالإنسان يَبْنِي بيته مع وجود مَشَقَّة عليه، وتتحقق مصلحته بِمِثْلِ ذَلِكَ.

**الدليل الثالث:** قالوا بوقوع مثل هذا في الشريعة، فإن الشريعة قد جاءت بالنسخ إلى الأثقل في عدد من المسائل، ومن ذلك: أنه كان في أول الإسلام في صيام رمضان يُخَيَّر الإِنْسَان بَيْنَ الصيام وبين الفدية بإطعام مسكين، كما في قوله جل وعلا: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، ثم بعد ذلك نُسخ هذا الحكم بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فهذا نسخ إلى الأثقل، ومثله في مسألة صَلاة الخوف، فقد كان في أوَّلِ الإسلام إذا كان هناك خوف أُخِّرَتِ الصلوات فتُصَلَّى ولو بعد خروج الوقت، فقد ورد في الحديث أن المشركين شغلوا النَّبِيّ ﷺ عن صلاة العَصْرِ فَلم يصلِّها إلا بعد المغرب، فهذا كان في أول الإسلام، ثم نُسخ بعد ذلك هذا الحكم، وجاءَتِ الشَّرِيعة بِمَشْرُوعِيَّةِ صَلاة الخَوْف كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] الآية، فهنا نُسِخَ الحُكْمُ الأَوَّل بِجَوَازِ تأخير الصلاة في حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها في وقتها مَعَ أَنَّ هذا أشق.

**الدليل الرابع:** الاستدلال بالأَحْكَام المبتدئة؛ فَإِنَّ الشريعة قد جاءت بأحكام مبتدئة فيها تَثْقِيل على المُكلف، ومع ذَلِكَ هي جائزة بالاتفاق، ومن

..................................................

ذلك: تحريم الخمر، وتحريم نكاح المتعة، وتحريم الحُمُر الأهْلِية. فإذا جَازَ ذَلِكَ جاز النسخ إلى الأثقل، ومِن الأدلة التي تدل على وقوع النسخ إلى الأثقل ما كان في أول الإسلام من الأمر بترك القتال، فقد جاء في عدد مِنَ النّصُوص أن الله عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿فَٱصۡفَحۡ عَنۡهُمۡ﴾ [الزخرف: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ﴾ [النساء: ٦٣] وقال تعالى: ﴿فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ﴾ [البقرة: ١٠٩]، ثم نُسخ ذلك وأُمر النَّبيّ ﷺ بالقتال بقوله جل وعلا: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْ﴾[الحج: ٣٩]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ونحو ذلك من النصوص.

**فصلٌ:**

**ظاهر كلام أحمد أن الناسخ لا يكون نسخًا في حقِّ من لا يبلغه؛ لأن أهل قباء بلغهم نسخ القبلة وهم في الصلاة فاعتدّوا بما مضى منها.**

---

**في حكم من لم يبلغه النسخ:**

إذا بلغ الناسخ المُكلف فإنه يُطالب بالعمل بالناسخ بلا إشكال، ولكن الكلام فيما إذا نزل الناسخ ولم يبلغ المُكلف، ثم بعد ذلك بلغه وكان قد أدى عملاً وفقًا على الحال السابق، فهل نعتبر عمله بين نزول الناسخ وعلمه به عملاً صحيحًا ولا نطالبه بالقضاء، أو نقول إنه يُطالب بالقضاء؟ مع الاتفاق على أنه لا إثم عليه في هذه الحال؛ لأن الإثم إنما يتعلق بعلم المُكلف.

اختلف أهل العلم في الناسخ هل يلزم بمجرد نزوله، أو لا يلزم إلا بعد العلم به، على قَوْلَيْن مَشْهُورَيْنِ، وهذا الخلاف واقع أيضًا في مَذْهَبِ الحَنَابِلَة، وهناك روايتان عن الإمام أحمد في هذه المسألة:

**القول الأول:** أن الناسخ لا يلزم إلا بالعلم به، وهذا قول القاضي أبي يعلى، ونسبه لكلام الإمام أحمد(١)، واسْتَدَلَّ على ذلك بحادثة أهل قباء، فَإِنَّهُ قَدْ وَرَدَ في الخبر أن بعضهم لم يُخبَر إلا العصر، وبعضهم لم يُخبَر إلا الفجر، وبعضهم أُخبر في أثناء الصلاة فانحرف إلى القبلة الجديدة ولم يستأنف، ولم يؤمر أحَدٌ مِنْ هؤلاء بقضاء الصلوات السابقة، ولو كان النسخ يلزم بمجرد نزوله لطولبوا بقضاء الصلوات الماضية، ولطُولب أهل قباء بأن يقطعوا صلاتهم وأن يستأنفوا صلاة جديدة للقبلة الجديدة.

---

(١) انظر: العدة (٣/ ٨٢٣ - ٨٢٤).

**وقال أبو الخطَّاب: يتخرَّج أن يكون نسخًا؛ بناءً على قوله في الوكيل: ينعزل قبل العلم؛ لأن النسخ بالناسخ لا بالعلم؛ إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر، ..........................................**

---

**القول الثاني:** أن النسخ يلزم بمجرد نزوله ولو لم يعلم به المُكَلَّف، وَهَذَا هو قول أَبِي الخَطَّابِ مِنْ عُلَمَاءِ الحَنَابلة، وقال: هذا القول هو رواية مُخَرَّجَة عن الإمام أحمد[1]، والتَّخْرِيج يُرَادُ بِهِ إثبات قول فقهي، أو أصولي بِنَاءً على قاعدة، أو أصل يُقَاسُ عَلَيْهِ المسألة المُخَرَّجَة.

والتخريج على أنواع منها:

**الأول:** تخريج فَرْعٍ فقهي على فرع فقهي.

**الثاني:** تَخْرِيج أصل على قَاعِدَة أصولية، ومن ذلك مثلاً: لو خرَّجَ بعضهم هذه القاعدة على قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يُطاق؛ لأن الإلزام بالناسخ قبل العلم به من التكليف بما لا يُطاق، فيكون هذا من تخريج الأصول على الأصول.

**الثالث:** تخريج الفروع على الأصول، بأن تكون هناك قاعدة فنُخرج عليها فرعًا فقهيًّا.

**الرابع:** تخريج للأصول على الفروع بحيث يكون هناك فروع فقهية نَسْتَنْبِط منها قاعدة أصولية؛ إما لوجود شبه ومماثلة، وإما بدعوى أن الأئمة الذين أثبتوا الحكم في هذا الفرع إنما أثبتوه بناءً على تلك القواعد الأصولية.

فأبو الخطاب خرَّج هذه المسألة في وقت ثبوت النسخ للمُكلف على

---

(١) انظر: روضة الناظر (١/٢٥٦).

**ولم يجب على أهل قباء الإعادة لسقوط القضاء عن المعلوم، وقال من نصر الأول: النَّسخ بالناسخ لكنَّ العلم شرطٌ.**

---

مسألة عَزْل المُوكّل ولو لم يكن الموكل عالمًا بالعزل، فإن الإنسان إذا وَكَّلَ وَكِيلاً مُدَّةً مِنَ الزمان ثم عزله فَإِنَّهُ يَنْعَزِل بمجرد العزل ولو لم يعلم الوكيل بذلك العزل في ظاهر المذهب، وبالتالي أَخَذَ أَنَّ النَّاسِخ يلزم المُكلف بمجرد نزوله، ولا يُشْتَرَط لذلك عِلْم المُكَلَّف؛ لأن النسخ يكون بنزول الناسخ، والأحكام الشَّرْعِيَّة تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ وُجُودِ دَلِيلها، لا تثبت بعلم المكلف بها، وجهل المكلف إنما يستفاد منه في نفي الإثم، ولا يستفاد منه نفي الحكم، ويدل على ذلك أن من تَعَلَّق بذمته حُكْم شَرْعِيّ ولم يعلم به فحِينَئذ يُطالب بفعله وقضائه، كما قال النَّبِيّ ﷺ: «**مَنْ نسيَ صلاةً، أو نام عنها فكفارتها أن يصلّيها إذا ذكرها**»[1]، ويدل على ذلك أن الحائض تُمْنَع من الصوم، ويقال لها: لا تصومين، ومع ذلك يتعلق الصوم بذمتها، فلا يمتنع أيضًا أن يَتَعَلَّق الناسخ بذمة المُكَلَّف ولو لم يعلم به.

أما مسألة أهل قباء فهُمْ أدَّوُا التكليف لكنهم جهلوا القبلة، وقاعدة الشريعة: أن من جهل القبلة صَلَّى باجتهاده، ولو تبين له أن صلاته إلى غير القبلة فَإِنَّهُ لا يُطالب بقضاء تلك الصلاة، لذلك لم يوجب النَّبِيّ ﷺ الإعادة على أهل قباء.

والصواب هو القول القائل بأن النسخ يلزم بِمُجَرَّدِ نُزُولِهِ، وأما مَنْ لَمْ

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها (٦٨٤).

..................................................................

يَعْلَم بالناسخ فإنه يُعْفَى عَنْه، ويُعْذَر في مثل ذلك.

فَإِنْ قَالَ قَائِل: هذه المسألة مُتَعَلِّقَة بالنسخ في زَمَنِ النُّبُوَّةِ فَكَيْفَ نَسْتَفِيدُ مِنْهَا بعد ذلك؟

قلنا: هذه مسألة عامَّة لَيْسَتْ خَاصَّة بِوَقْت النُّبُوَّة، فلو وُجِد مُكلف بَلَغَهُ المنسوخ فعمل به فإنه حينئذٍ لا يأثم؛ لأنه عَمِلَ بما علم، ولا يلحق بِذِمَّتِهِ شَيْء من الإثم، أما وجوب القَضَاءِ وعَدَم وجوبه، فهذا مِنْ خِطَاب الوضع، وليس من خطاب التكليف؛ ولذلك فالأظهر هو ما اخْتَارَه أبو الخطاب مِنْ أَنَّ النسخ يثبت بمجرد نزول الناسخ، ولو لم يعلم به الْمُكلف.

**فصلٌ:**

يجوز نسخ القرآن بالقرآن.

والسُّنَّة المتواترة بمثلها.

والآحاد بالآحاد.

---

**وجوه النسخ بين القرآن والسُّنَّة:**

هذا الفصل والذي بعده فيهما ذكر تقسيمين من تقسيمات النسخ:

**التقسيم الأول:** بِاعْتِبَارِ القرآن والسُّنَّة؛ فَإِنَّ نَسْخ القرآن والسُّنَّة بالنسبة للقرآن والسُّنَّة ينقسم إلى أربعة أقسام:

**القسم الأول: نسخ القرآن بالقرآن:** وهذا جائز بالاتفاق، ولا يوجد فيه مخالِف.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: قوله عزَّ وجلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] نُسخت بالآية بعدها: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦]، ومثله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] نُسخت بالآية التي بعدها: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: ١٣]، هذا نسخ للقرآن بالقرآن وهو محل اتفاق.

**القسم الثاني: نسخ السنة بالسنة:** وهذا أيضًا جائز بالاتِّفَاق.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: «أن النَّبِيّ ﷺ نهى عن أكل لحوم الضحايا فوق ثلاثٍ»[1]، ثم قال بعد: «**كلوا وتزودوا وادَّخروا**»[1]، وحديث: «**كُنتُ نَهيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ**

---

(١) سبق تخريجهما قريباً.

والسُّنَّة بالقرآن كما نسخ التَّوجُّه إلى بيت المقدس، وتحريم المباشرة في ليالي رمضان، وجواز تأخير صلاة الخوف بالقرآن وهو في السُّنَّة.

---

**القُبُور ألا فزُورُوهَا**»[(١)]، ومن ذلك أيضًا: كان يَقِفُ للجنازة، ثم جلس[(٢)].

**القسم الثالث: نسخ السنة بالقرآن:** فالسُّنَّة هِيَ المنسوخة والقرآن هو الناسخ، وهَذِهِ المسألة جماهير الأصوليين على جَوَازِهَا، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، كان يُمْنَع من المباشرة في ليالي رمضان بعد النوم فنزَلَتِ الآية ناسخة لما ثبت في السنة.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ أيضًا: القِبلة، فقد كان الناس يتوجهون إلى بيت المقدس بالسنة فنُسخت بالقرآن في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

ومثله أيضًا: مَسْأَلَة تأخير الصلاة حالة الخوف، فإنه كان في أوَّلِ الإسلام يَجُوز تأخير الصلوات حتى يزول الخوف، ثم بعد ذلك نَزَلَتِ الآية في سورة النساء: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢] فَنَسَخَتِ الحكم الأول الثَّابِت بسنة النَّبِيِّ ﷺ في يَوْمِ الخَنْدَق عِنْدَمَا أَخَّرَ الصلوات.

---

(١) سبق تخرجه ص (٢٦٠)

(٢) أخرجه مسلم (٩٦٢) عَنْ وَاقِدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، أَنَّهُ قَالَ: رَآنِي نَافِعُ بْنُ جُبَيْرٍ وَنَحْنُ فِي جَنَازَةٍ قَائِمًا، وَقَدْ جَلَسَ يَنْتَظِرُ أَنْ تُوضَعَ الْجَنَازَةُ، فَقَالَ لِي: مَا يُقِيمُكَ؟ فَقُلْتُ: أَنْتَظِرُ أَنْ تُوضَعَ الْجَنَازَةُ، لِمَا يُحَدِّثُ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ فَقَالَ نَافِعٌ: فَإِنَّ مَسْعُودَ بْنَ الْحَكَمِ، حَدَّثَنِي عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، أَنَّهُ قَالَ: «قَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ثُمَّ قَعَدَ».

**فأما نسخ القرآن بالسُّنَّة المتواترة، فقال أحمد: لا ينسخ القرآن إلا قرآنٌ يجيء بعده.**

**قال القاضي: ظاهره أنه منع منه شرعًا.**

---

وهُنَاك خلاف في هذه المسألة، وللشافعي فيها قَوْلان مشهوران، وأَشْهَرُ القولين هو القَوْلُ بِالجَوَازِ، وهو ظاهر قول كَثِيرٍ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ(١).

**القسم الرابع: نَسْخُ القرآن بالسنة:** بأن يكون القرآن هو المنسوخ والسُّنَّة هي الناسخة، من أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ**﴾ [البقرة: ١٨٠] هذه الآية فيها مَشْرُوعِيَّة الوصية للوالدين والأقربين، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ جاء في الحديث أن النَّبِيّ ﷺ قال: «**لا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ**»(٢)، فَهَلْ يَجُوزُ نَسْخُ الْقُرْآن بالسنة؟

هذه من مسائل الخلاف، فهناك رواية عن أحمد هي المشهورة عنه أن القرآن لا يُنْسَخُ بِالسُّنَّة، وهذا هو أحد قولي الشافعي في هذه المسألة(٣).

وهذه المَسْأَلَة يُمْكِنُ تقسيمها إلى ثلاث مسائل:

**الأولى:** في الجواز العقلي.

**والثانية:** في الجواز الشرعي.

**والثالثة:** في الوقوع؛ ولذلك قال القاضي: ظاهره - ظاهر كلام الإمام أحمد - أنه منع مِنْ نَسْخِ القرآن بالسنة عَقْلاً وشرعًا، وقال أبو

---

(١) انظر: البرهان (٢/ ٢٥٣) تشنيف المسامع (٢/ ٨٦٧ - ٨٦٨) روضة الناظر (١/ ٢٥٩) أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١١٥٤).

(٢) سبق تخريجه ص (٢٧٠).

(٣) المراجع السابقة.

**وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك؛ لأنَّ الكلَّ من عند الله، ولم يعتبر التجانس، والعقل لا يحيله، فإنَّ الناسخ في الحقيقة هو الله سبحانه، وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله ﷺ «لا وصيَّة لوارث»، وإمساك الزانية في البيوت بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً».**

---

الخَطَّاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك، وبعض العلماء قالوا بأنه يُمْنَع منه شرعًا، وإن كان يُجَوِّزه عقلاً؛ ولذلك كلام ابن قُدَامَةَ قال: ظاهره أن المَنعَ مِنْهُ عقلاً وشرعًا، وكلام المصنف هنا إنما ذَكَرَ المَنْعَ الشَّرْعِيّ ولم يَذْكُر المَنع العَقْلِي؛ ولذلك خَطَّأَ بعض أهل العلم ابنَ قُدَامة فيما ذكره عن القاضي في هذه المسألة.

وقد ذكر بعض الناس أن هذه المسألة وقع الاتِّفاق على جوازها عقلاً، وإنما الخلاف في الجواز الشرعي، كما ذَكَرَهُ الآمدي وجماعة، وهناك مَنْ ذَكَرَ الخِلاف في الجواز العقلي كما قاله ابْنُ مُفْلِح.

وقد اختلف العلماء في الجواز الشرعي لنسخ القرآن بالسنة على قولين:

**القول الأول:** أنه يجوز شرعًا نسخ القرآن بالسنة، وهذا هو قول أبي الخطاب من الحنابلة، واختاره الجويني والغزالي وابن برهان وطوائف من الشافعية(١)، واسْتَدَلُّوا على ذلك بِأَنَّ القُرآن والسُّنَّة مِنْ عِنْدِ الله عَزَّ وَجَلَّ فَكِلاهما وَحْي، فلا مانع مِنْ نَسْخ أحدهما بالآخر.

قالوا: ولا يمتنع النسخ بين القرآن والسُّنَّة عقلاً، واستدلوا على ذلك بالوقوع؛ حيث وقعت وقائع نُسِخَ فيها القرآن بالسنة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[البقرة: ١٨٠]،

---

(١) المراجع السابقة.

حيث نُسخت بقول النَّبيّ ﷺ: «**لا وصية لوارث**»[١] ومثل هذا في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] نُسخ بقوله ﷺ: «**قد جَعَلَ اللهُ لهنَّ سبيلاً، البِكْر بالبِكْرِ جَلْدُ مِائة وتَغْرِيب عَام**»[٢]، وكذلك أيضًا ما ورَدَ فِي قَوْلِهِ عز وجل: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥] نُسِخَ بقوله ﷺ: «**كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ فَأَكْلُهُ حَرَامٌ**»[٣]، ونحو ذلك من النصوص.

**القول الثاني:** أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة، وهذا قول طوائف مِنْ أَهْلِ العِلْمِ، وَقَد نُسِبَ إِلَى الإمام أحمد أنه قال: "لا يَنْسَخُ القُرآنَ إلا قرآنٌ يَجِيء بعده"[٤]، واستدلوا على ذلك بأدلة، منها:

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٧٠).

(٢) سبق تخريجه ص (٢٧٩).

(٣) أخرجه مسلم (١٩٣٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
وورد بلفظ: «**أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ**» أخرجه البخاري (٥٥٣٠) ومسلم (١٩٣٢) من حديث أبي ثعلبة رضي الله عنه.
وورد بلفظ: «**نهى رسول الله ﷺ عن كل ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مخلب من الطير**» أخرجه مسلم (١٩٣٤) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

(٤) انظر: البرهان (٢/ ٢٥٣) تشنيف المسامع (٢/ ٨٦٧ - ٨٦٨) روضة الناظر (١/ ٢٥٩) أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١١٥٤).

**ولنا قوله تعالى:** ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة:١٠٦]، والسُّنَّة لا تساوي القرآن ولا تكون خيرًا منه، وقد روى الدَّارقطنيُّ عن جابرٍ أن النَّبيّ ﷺ قال: «الْقُرْآنُ يَنْسَخُ حَدِيثِي، وَحَدِيثِي لا يَنْسَخُ الْقُرْآنَ» ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسُّنَّة فكذلك حكمه.

---

**الدليل الأول:** قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١] فجعل التبديل للآيات بالآيات، وبقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، والسُّنَّة ليست مثل آيات القرآن وليست خيرًا منها.

**الدليل الثاني:** استدلوا بما ورد في الحديث أن النَّبيّ ﷺ قال: «الْقُرْآنُ يَنْسَخُ حَدِيثِي، وَحَدِيثِي لا يَنْسَخُ الْقُرْآنَ»(١)؛ لكن هذا الحديث لا يَصِحّ التعويل عليه؛ لأنه من رواية جبرون بن واقد وهو مُتَّهَم، ومن ثمَّ فهو خبر منكر، وقد قال الذهبي عنه بأنه موضوع فلا يصح أن يعوَّل عليه(٢).

**الدليل الثالث:** أن تلاوة القرآن لا يجوز أن يَحل محلها ألفاظٌ من السنة، وهكذا بالنسبة للأحكام؛ فالأحكام المأخوذة من القرآن لا يحل محلها أحكام مأخوذة من السنة.

---

(١) أخرجه الدارقطني في نوادره (١٤٥/٤).

(٢) كما أن فيه محمد بن داود القنطري، وهو متهم أيضًا. انظر: الميزان للذهبي (٣٨٨/١).

**وأما آية الوصية فإنها نسخت بآية المواريث، قاله ابن عمر وابن عباسٍ، والأخرى ليست بمنسوخةٍ، بل بيَّن النَّبيُّ ﷺ حكم السبيل فيها.**

وأجابوا عن استدلالات الأولين بأن قالوا: إن آية الوصية إنما نُسخت بآية المواريث؛ ولهذا قال ﷺ: «**إن اللهَ قدْ أعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، فَلا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ**»(١).

وأما قوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥]، رَبَطَ الحُكْم بغاية: أن يجعل لهن سبيلاً، فلما جُعِلَ الحَدّ سَبيلاً لهن فحينئذ قيل: هَذَا بيان للآية وليس نسخًا لها.

والصواب في هذا أنه لا يَمْتَنِع عقلاً ولا شرعًا أن يُنْسَخَ القرآن بشيء من السنة؛ لأن السنة وحي، قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤].

(١) سبق تخريجه ص (٢٧٠).

**فصلٌ:**

فأما نسخ القرآن والمتواتر من السُّنَّة بأخبار الآحاد فجائزٌ عقلاً لا شرعًا. وقال بعض أهل الظاهر: يجوز.

---

**في حكم نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد:**

التقسيم الأخير من تقسيمات النسخ: باعتبار التواتر والآحاد: وينقسم النسخ بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام:

**القسم الأول:** نسخ المتواتر بالمتواتر، وهذا جائز.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: نسخ آية المصابرة.

**القسم الثاني:** نسخ الآحاد بالآحاد، وهذا أيضًا جائز، ومِنْ أَمْثِلَتِهِ حديث: «**كُنتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ القُبُور ألا فَزُورُوهَا**»(١).

**القسم الثالث:** نسخ الآحاد بالمتواتر، وَهَذَا أيضًا جائز ولا حرج فيه؛ لأن المتواترة أعلى رتبةً.

**القسم الرابع:** نسخ المتواتر بالآحاد، بأن يكون المتواتر هو المنسوخ والآحاد هو الناسخ، وهذه المسألة لِلْعُلَمَاء فيها ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** أَنَّهُ يَجُوزُ نَسْخ المتواتر بالآحاد، وقَدْ قَال بذلك بعض أهل الظاهر(٢)، واسْتَدَلوا على ذلك بأدلة:

**الدليل الأول:** مَا تَوَاتَر أن النَّبِيّ ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف ديار الإسلام، فيعلمونهم الناسخ والمنسوخ، فيعملون بأقوالهم.

---

(١) سبق تخرجه ص (٢٦٠).

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم (٤/ ١٠٧).

وقالت طائفةٌ: لا يجوز بعد زمن النَّبيّ ﷺ؛ لأنَّ أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، ولأن رسول الله ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة فينقلون النَّاسخ والمنسوخ، ولأنه يجوز التخصيص به فجاز النَّسخ به كالمتواتر.

---

**الدليل الثاني:** حادثة أهل قباء، فإن التَّوَجُّه لبيت المقدس كان متواترًا عن النَّبيّ ﷺ ثم جاءهم واحد فأخبرهم، فانتقلوا، ولم يُعَنِّفْهُم النَّبيّ ﷺ.

**الدليل الثالث:** أن المُتَوَاتِرَ والآحاد من عند الله عَزَّ وَجَلَّ فلم يمْتَنع أن يُنسخ به.

**الدليل الرابع:** أن خَبَرَ الواحد يجوز أن يُخَصِّص الْعُمُوم، فتقاس مَسَائِل النسخ على التخصيص.

**القول الثاني:** يجوز في زمن النبوة ولا يجوز بعد ذلك؛ لأن الحكم في زمن النبوة عرضة لأَنْ يَتَعَرَّض للنسخ بخلاف ما بعده، فإنه لا يصح لنا أن نثبت نسخًا لمتواتر بِخَبَرِ آحَاد، وهذا القول قال به أبو الوليد الباجي والقرطبي وجماعات من الأصوليين(١).

واستدلوا على ذلك بأن الأصل المنع؛ لعدم التجانس بين المتواتر والآحاد؛ إذْ ليسا في رتبة واحدة، إلا أنه يستثنى من ذلك زمن النبوة؛ لأن النص يحتمل وُرُود النَّسْخِ عليه بخلاف ما بعد وقت النبوة، واستدلوا على ذلك بحادثة أهل قباء أنهم قد تركوا المتواتر بِخَبَرِ الآحاد، ولم يُعَنِّفْهُم النَّبِيّ ﷺ فإن

---

(١) انظر: إحكام الفصول للباجي (ص٤٢٦) المستصفى (ص١٠٠، ١٠١).

.........................................

المنادي صَوَّت عَلَيْهِمْ: ألا إن القبلة قد حُوِّلَتْ إِلَى الكعبة فاسْتَدَارُوا[(١)]، ولم يُنكر عليهم النَّبِيّ ﷺ.

**القول الثالث:** أنه لا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد، وهذا قول جماهير الأصوليين[(٢)] وهو الذي ذكره المؤلف هنا.

وهذه المسألة فيها ثلاث مسائل:

**الأولى:** الجواز العقلي، وأصحاب هذا القول لا يمنعون منه.

**الثانية:** الجواز الشرعي، وهذا الذي يَمْنَعُون مِنْهُ، ويترتب عليه المنع من الوقوع، واسْتَدَلّوا على ذلك بأدلة، منها: إجماع الصحابة؛ فإن الصحابة أجمعوا على أن المتواتر لا يُرْفَع بِخَبَرِ الواحد؛ ولذا لما قالت فاطمة بنت قيس بأن النَّبِيّ ﷺ قضى بأنه ليس لها نفقة ولا سُكنى، قال عمر: "لاَ نَدَعُ كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لاَ نَدْرِي أَحَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ"[(٣)].

ففي هذا أنه قال بأن الآيَةَ المتواترة لا يَصِحّ أن نقول بنسخها، بناءً على هذا الخبر الواحد، وليس هناك إجماع صحيح من الصَّحَابَة، وأمَّا قَوْل عُمَرَ فَإِنَّهُ شَكَّكَ فِي حَالِهَا؛ ولذلك رَدَّ خَبَرَها، ولو علم أنها ثقة لَقَبِلَه، فقد قال عمر: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت؟

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٥٤).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٧٧) شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٧٨) شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٢٥) أصول الفقه لابن مفلح (٣/١١٤٤) رفع النقاب (٤/٥٠٤).

(٣) أخرجه الترمذي (١١٨٠).

**ولنا: إجماع الصحابة على أنهما لا يرفعان بخبر الواحد فلا ذاهب إلى تجويزه منهم.**

---

والذي يظهر هو القَوْل بجواز نسخ المتواتر بأخبار الآحاد؛ لأن الجميع مِنْ عِنْد الله عَزَّ وَجَلَّ وما حُكِي مِنَ الإجماع فهو محل نَظَر، وقول عمر إِنَّمَا قال به للتشكيك في راوية الخَبَر، ولَوْ ثَبَتَ عِنْدَهُ لَعَمِلَ به، بدلالة قوله: «لا ندري أصدقت أم كذبت؟».

وقد يستدلون بما وَرَدَ عَنْ عَلِيّ ﷺ أنه قال: "لا نَدَعُ كِتَاب ربنا لقول أعرابي بَوَّال على عقبيه"[1]؛ ولكن عَلِيًّا لم يرد خبره لأنه ناسخ للمتواتر، وإِنَّمَا رد الخبر من أجل أنه مَجْهُول عِنْدَهُ.

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٩٣١) والبيهقي في الكبرى (٤٠٣/٧) وفيه أبو إسحاق الكوفي ضعيف جداً. قال عنه الأزدي: ليس بثقة. انظر: ميزان الاعتدال (٤٨٨/٤)، تخريج أحاديث اللمع (ص: ٢١).
وأخرج عبد الرزاق في مصنفه (٢٩٣/٦) أن عليًّا ﷺ قال: "لا نصدق الأعراب على رسول الله ﷺ".

**فصلٌ:**

## الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ به:

المُرَادُ بالإجماع: اتفاق مجتهدي أُمَّة محمد ﷺ في عصر من العصور على حُكْمٍ شرْعِي، والإجماع حُجَّة ودَلِيل؛ لقول عز وجل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] ولقول النَّبِيِّ ﷺ: «**لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ**»[(١)]، وقوله ﷺ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي على ضلالة**»[(٢)]، وليس معنى كَوْن الإِجْمَاع دليلاً شرعيًا وحُجَّة يجب العمل بها أنْ نُعَارِضَ به النصوص، فالإِجْمَاع لا يُمْكِن أن يكون مناقضًا لنص شرعي غير منسوخ، ولا يُتصوّر وجود التعارض بينهما؛ لأَنَّ النص دليل صحيح صادق، والإجماع دليل صحيح صادق، فَلا يُمْكِن أن يتعارَضَا في نفس الأمر، ولَكِن قَدْ يقع تعارض في نفس المجتهد، كَمَا لَوْ كَان النص منسوخًا بنص آخر، فَجَاء الإجماع على وَفْقِ النَّص الآخر، أو كان الإجماع مستندًا على دليل خَفِيّ.

وهناك بعض الأحكام التي وقع فيها الإجْمَاع على خلاف النص:

**المثال الأول:** جَاءَ في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ شَرِب الخمر فاجلدوه، ثُمَّ إذا شرب فاجْلِدُوه**». ثم قال في الثالثة أو الرابعة: «**فاقتلوه**»[(٣)].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٣٦٤٠) ومسلم (١٩٢١) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه وقد وروي عن كثير من الصحابة.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٢٥٣) والترمذي (٢١٦٧) وابن ماجه (٣٩٥٠).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٢/٢١٤) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

**فأمَّا الإجماع فلا يُنْسَخُ؛ لأنَّه لا يكون إلاَّ بعد انقراض زمن النَّصِّ،**

فهذا نص لكن وقع الإجماع - كما حكاه طائفة عَلَى أَنَّ الشَّارِبَ لا يُقْتَل في الرابعة[1]، وحينئذٍ لا نقول: إن الإجماع نسخ النص، وإنما نقول: الإجماع استند عَلَى نَصٍّ آخَر، وهو ما ورد في الحديث: أَنَّ رَجُلاً عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ اسْمُهُ عَبْدَ اللَّهِ، وَكَانَ يُلَقَّبُ حِمَارًا، وَكَانَ يُضْحِكُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ جَلَدَهُ فِي الشَّرَابِ، فَأُتِيَ بِهِ يَوْمًا فَأَمَرَ بِهِ فَجُلِدَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ القَوْمِ: اللَّهُمَّ العَنْهُ، مَا أَكْثَرَ مَا يُؤْتَى بِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**لاَ تَلْعَنُوهُ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ إِنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**»[2]؛ فالإجماع ليس هو النَّاسِخ للنص، وإنما الإجماع استند على حديث نَبَوِيّ ناسخ للنص.

* **قوله: فأمَّا الإجماع فلا يُنْسَخُ؛ لأنَّه لا يكون إلاَّ بعد انقراض زمن النَّصِّ، ولا يُنْسَخُ بالإجماع:** لا يُنسخ، أي: لا يكون منسوخًا، ولا يُنسخ به، أي: لا يكون ناسخًا، ولا يَصِحّ أن نفتح الياء في الأولى فنقول: لا يَنسخ، لأن معنى: لا يَنْسَخ هو معنى قولنا في الأولى: لا يُنْسَخُ به.

واسْتَدل المؤلف على ذلك بأن الإجماع لا يُعْتَبر ولا يَنْعَقِدُ ولا يكون حجةً إلا بَعْدَ وفاة النَّبيّ ﷺ ومِنْ ثَمَّ لا يُمْكِن أن يَرِدَ نَصٌّ بَعْدَه ينسخه، ولا يُمْكِن أن نقول بأن الإجماع نُسِخَ بإجماع آخر؛ لأنَّ هذا يؤدي إلى القول بأن أحد الإجماعين لا يحتج به، وإذا بطل الاحتجاج بأحدهما بَطَل الاحتجاج

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص٢٧٨).

(٢) أخرجه البخاري (٦٧٨٠) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

**ولا يُنْسَخُ بالإجماع؛ لأنَّ النَّسخ إنَّما يكون لنصٍّ، والإجماع لا ينعقد على خلافه؛ لكونه معصومًا عن الخطأ.**

**فإن قيل: يجوز أن يكونوا ظفروا بنصٍّ كان خفيًّا هو أقوى من الأوَّل أو ناسخٌ له.**

**قلنا: فيضاف النَّسخ إلى النَّصِّ الَّذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماع.**

---

بالآخر؛ ولذلك نقول بأَنَّ الإجماع لا يُنْسَخ ولا يَرِد عليه لا مِنَ النصوص؛ لأنه لا ينعقد إلا بعدها، ولا من إجماع آخر؛ لأن الإجماعات لا تَتَعَارَض ولا تتقابل، والنسخ لا يكون إلا بِنَصّ ولا يمكن أن يكون بدليل آخر، والنص يَنْحَصِرُ على زمن النبوة.

* **قوله: ولا يُنْسَخ بالإجماع:** أي: لا يكون الإجماع ناسخًا؛ لأن النسخ إنما يكون بِوَاسِطَةِ النصوص كما عَرَّفْنا النسخ بأنه: رَفْع حكم ثابت بخطاب متقدم بواسطة خطاب متراخٍ عنه. والإجماع لا يُمْكِن أن يَنْعَقِد على مخالفة نَصٍّ شَرْعِيّ مِنْ كُلِّ وَجْه. ومِنْ شُرُوطِ الإِجْمَاع: أَنْ يَكُونَ لَهُ مُسْتَنَد.

* **قوله: فإن قيل: يجوز أن يكونوا ظفروا بنصٍّ كان خفيًّا هو أقوى من الأوَّل أو ناسخٌ له:** أي إن قيل: فَيَجُوز أن يكون أهل الزمان الثاني ظفروا بِنَصّ كان خافيًا على أَهْلِ الزَّمَان الأول هو أقوى من النص الأوَّل أَوْ ناسخ له، فَيَجْتَمِعون على مدلول ذلك النص.

* **قوله: قلنا: فيضاف النَّسخ إلى النَّصِّ الَّذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماع:** أي لا مانع من هذا، وحينئذٍ لا يكون الناسخ هو الإجماع، وإنما يكون الناسخ هو النص الذي اسْتَنَدَ إليه الإجْمَاع، وبالتالي نُقَرِّرُ بأن الإجماع لا يُنْسَخ ولا يَنْسَخ.

**فصلٌ:**

**ما ثبت بالقياس إن كان منصوصًا على علَّته: فهو كالنَّصِّ يُنْسَخُ ويُنْسَخُ به، ..........**

---

**في نسخ القياس والنسخ به:**

**تعريف القياس:**

عَرّفه بعضهم بقوله: مساواة محلّ لآخر في حُكْم شَرْعِيّ لمشاركتهما في العِلَّة لا يُفْهَم من نصه بمُجَرّد فهم اللغة[1].

وبَعْضُ أهل العلم فَسَّرَ القياس بأنه إلْحَاق مَحلّ آخر في حُكْم شَرْعِيّ لجَامِع بينهما[2].

ويرى جمهور أهل العلم أن القياس حجة، وَأَنَّه مِمَّا يَصِحّ الاستدلال به، ويَذْكُرُون على ذلك أَدِلَّة كثيرة، ستأتي في كتاب القياس.

هل يصح أن يكون القياس ناسخًا، أو مَنْسُوخًا؟

**القياس ينقسم إلى قسمين:**

**القسم الأول:** القِيَاس المنصوص على علته؛ لأن القياس مُرَكّب من أربعة أركان:

**الركن الأول:** أصل: وهو المحل الذي وَرَدَ النص بإثبات حكمه.

**الركن الثاني:** فرع: وهو المحل الذي نريد إلحاقه بالأصل، وفي الغالب يكون من المَسْكُوت عنه، ولم يرد فيه دليل بنفسه.

---

(١) هو تعريف الكمال بن الهمام. انظر: تيسير التحرير (٣/٢٧١).

(٢) انظر: رفع الحاجب (ص٤٢٩) البحر المحيط (٧/ ٨٣).

وإلا فلا.

---

**الركن الثالث:** الحكم.

**والركن الرابع:** العِلَّة، وهو المعنى الَّذِي مِنْ أجله ثَبَتَ الحكم في الأصل ويُوجَدُ في الفَرْعِ، والعلة لها طُرُق، فقد تَكون منصوصًا عليها، بأن تَرِدَ العِلّة في ذات النص، ومِنْ أَمْثِلَة ذلك: قَوْل النَّبِيّ ﷺ: «**كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ**»(١).

فقوله: (مسكر) هنا وصف مِنْ أجله ثبت الحكم، وهو التَّحْرِيم، ومنه قول الله عز وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فالعلة لوجوب قطع يد السارق هي السَّرِقة، فالوَصْفُ هنا منصوص عليه.

والقياس المنصوص على علته بِمَثَابَةِ النص، لذلك فهو يُنْسَخ ويُنْسَخ به، وذلك لأنه إذا تَمَّ التنصيص على العلة فَإِنَّ إثبات الحكم في الفروع التي يوجد فيها ذلك الوصف له شَبَه بِالتَّنْصِيص عليه، ومِنْ ثَمَّ صح إثبات النسخ به وصح نسخه.

**القسم الثاني من أقسام القياس:** مَا لم يُنَصّ عَلَى عِلَّتِهِ، وهو القياس الذي تَمَّ اسْتِخْرَاج العلة فيه مِنْ قِبَلِ المجتهد، ومن أمثلة ذلك في قول النَّبِيّ ﷺ: «**البُرُّ بِالبُرِّ رِبا**»(٢)، فهنا لم تُذْكَر العلة، فيأتي المُجْتَهِد ويستخرج العلة ليتَمَكّن من القياس، وحكم هذا النوع من القياس: قال: **(وإلا فلا)** أي: لا يُنْسَخ ولا يُنْسَخ به؛ لأن العلة هنا مستنبطة وَهِيَ مِنْ عَمَل المجتهد، وعمل المجتهد عمل بشري لا يَصِح أن نعارض به النصوص، فنقول: إِنَّ النص منسوخ بهذا القياس المَبْنِي على اجتهاد المجتهد في استخراج العلة، فاجتهاد المجتهد يمكن أن

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٣٤٣) ومسلم (١٧٣٣) من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٧٠).

وقالت طائفةٌ: ما جاز التَّخصيص به جاز النَّسخ به، وهو منقوضٌ بدليل العقل وبالإجماع وخبر الواحد، والتَّخصيص بيانٌ، والنَّسخ رفعٌ فلا يساويه.

---

يكون خطأ، فلا يصح أن نرفع به حُكْمًا ثابتًا بدليل شرعي.

* **قوله: وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: مَا جَازَ التَّخْصِيصُ بِهِ جَازَ النَّسْخُ بِهِ:** أشار المؤلف إلى قول طائفة أنَّ كل ما جاز التخصيص به جاز النسخ به[1]، وهناك تسعة أدلة يَذْكر العلماء أنه يَجُوز التخصيص بها، هي: (الحس، ودليل العقل، والإجماع، والنص الخاص، وفعل النَّبيِّ ﷺ، وتقريره، وقَوْل الصحابي، والمفْهُوم، والقياس).

فهذه تسعة أدلة يَصِحّ التخصيص بها، لَكِنها ليست كلها صالحَة للنسخ، فالعَقْلُ لا يَصِحّ أَنْ نَقُولَ بِأَنَّ النصوص منسوخة به، والحِسُّ لا يُمْكِنُ أن نقول بأن النَّصَّ مَنْسُوخٌ بِهِ، ومن هنا نعلم بطلان القول بأن ما جاز التخصيص به جاز به النسخ؛ لأن هناك أدلة يجوز التخصيص بها؛ كالعقل، وفعل الصحابي، وقول الصحابي، والقياس، ومع ذلك لا يجوز النسخ بها، وكذلك نعرف أنهما لا يتساويان، والدليل على ذلك أن التخصيص بيان، بينما النسخ رَفْعٌ للحكم، وفَرْق بين التخصيص الذي هو بيان وتقرير، وبَيْن النسخ الذي هو رفع وإبطال، فإذا اختلفت حقيقة النسخ عن حقيقة التخصيص دَلَّ ذلك على أنه لا يَصِحّ أن يُعْطَيا حُكْمًا واحدًا.

---

(١) انظر: المستصفى (ص ١٠١) روضة الناظر (١/ ٢٦٦) شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٣٤).

.....................................................

---

مِنْ أمثلة ذلك: لو قال قائل: نَقِيس السرقة على شُرْبِ المسكر، فيُجلد السارق ولا يُقْطَع، بجامع أن كُلاً منهما أتى بكبيرة من الكبائر، وبجامع أن شُرْب الخمر مظنة لوقوع السرقة مِنْ صَاحِبِهَا، قلنا: هذا القياس فاسد الاعتبار؛ لمخالفته للنص، فإن قال: هَذَا القياس ناسخ للنص، قلنا: القِيَاس لا يُنْسَخُ به، ومِنْ ثَمَّ لا يَصِحّ مثل هذا القياس.

**فصلٌ:**

والتَّنبيه يُنْسَخُ ويُنْسَخُ به؛ لأنَّه يفهم من اللَّفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه، ومنع منه بعض الشَّافعيَّة وقالوا: هو قياسٌ جليٌّ ولا يصحُّ، وإنَّما هو مفهوم الخطاب.

---

**في نسخ التنبيه والنسخ به:**

من المخصصات أيضًا: المفاهيم، فالمفاهيم والدلالات أجزاء من أجزاء الكلام وثمرة من ثمراته، ومِنْ ثَمَّ يمكن أن يُنْسَخ به؛ لأنها جزء من الكلام.

* **قوله: والتنبيه يُنْسَخُ ويُنْسَخُ به:** المراد بالتنبيه: مفهوم المُوَافَقَة، وَهُوَ أَنْ يكون المسكوت عنه مُمَاثِلاً للمَنْطُوق به في الحكم؛ لاشتراكهما في المعنى.

ومفهوم المُوَافَقَة دلالَة لغوية، لذلك قلنا إنه يجوز النسخ به، ويجوز نسخه، وقال بعض الشافعية: إن التَّنْبِيهَ ومفهوم الموافقة لا يُنْسَخ ولا يُنْسَخُ به، قالوا: لأنه قياس، وقَدْ تَقَدَّم معنا أن القياس لا يُنْسَخ ولا يُنْسَخ به.

فيجاب عن هذا بأن هذا كلام غير صحيح؛ بل مفهوم الموافقة دلالة لغوية وليس دلالة قياسية، لذلك يجري مجرى المعاني اللغوية، فكأنه بمثابة ما نُطِقَ به في أثناء الكَلام، وكَوْنكم تُسَمّونه قياسًا لا يُغَيّر مِنْ حقيقة المُسَمّيات شَيْئًا.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] فالمحرم في هذه الآية أكْلُ مال اليتيم، فإن قال قائل: الآية إنما نصَّت على الأكل، وأنا سأُتلفه، أو سأتصدق به على المساكين!

........................

قلنا: هذا فعل مخالف؛ لأن الشارع نهى عن أكل مال اليتيم، فَمِنْ بابٍ أولى أن يشمل النهي إِتْلاف مَاله؛ لأَنَّ المعنى فِي كل منهما واحد، ومن ثم جاز النسخ به؛ لأن دلالته دلالة لغوية مأخوذ من النص.

والمقصود بالمنطوق: دلالة اللفظ في محل النطق، أما المفهوم: فالمقصود به دلالة اللفظ في غَيْرِ مَحَلّ النُّطْق.

فإن سأل أحدهم فقال: من جاء مِنَ القوم؟ فأجابه بعضهم: جاء زيد وخالد ومُحَمّد، فالمنطوق هنا إثبات المجيء لهؤلاء الثلاثة، والمفهوم عدم مجيء البقية، فهذا مفهوم مخالفة، ففي مثل قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] نص على مثقال الذرة، فمن عمل أكثر من ذلك فمِنْ بَاب أولى أن يرى جزَاء فِعْله.

فإذا نُسِخَ المنطوق حكمْنا على المفهوم بأنه منسوخ، لكن لو نُسِخَ المفهوم فلا نحكم على المنطوق بالنسخ.

مثال ذلك: قول النَّبيّ ﷺ: **«الماءُ مِنَ الماءِ»**(١)، مَنْطُوق هذا الحديث أَنَّ مَنْ نَزَلَ مِنْهُ مَاء المَنِيّ وَجَبَ عليه الغسل، ومَفْهُوم الحَدِيث: مَنْ لَمْ يُنْزِلْ فَلا يَجِبُ عَلَيْهِ الغُسْل، ثم نسخ المفهوم بقول النبي ﷺ: **«إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الغَسْلُ، وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ»**(٢)، وإن لم ينزل، فهنا حَدِيث نَسَخَ المَفْهُوم الوارد في الحديث السابق، ولا يكون نسخًا للمنطوق.

---

(١) أخرجه مسلمٌ (٣٤٣) من حديثِ أبي سَعيد الخُدري ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري (٢٩١) ومسلمٌ (٣٤٨) من حديثِ أبي هريرة ﷺ.

**وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم وفيما ثبت بعلَّته أو دليل خطابه، وأنكر ذلك بعض الحنفيَّة؛ لأنَّه نسخٌ بالقياس وليس بصحيحٍ؛ لأنَّ هذه فروعٌ تابعةٌ لأصلٍ، فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع.**

---

* **قوله:** وإذا نسخ الحكم في المنطوق بَطَلَ الحُكْم في المفهوم: لا العكس، فإذا نسخ الحكم في المفهوم لا يعني نَسْخ الحكم في المنطوق.

* **قوله:** فيما ثبت بِعِلَّتِهِ: فَلَوْ كَانَ هُنَاك حُكْم مَنْصُوص على عِلَّتِه، فنُسِخَ الحُكْم، فَحِينَئِذ يُنْسَخ ما عُلِّقَ على العلة.

* **قوله: أو دَلِيل خِطَابِهِ:** دليل الخطاب معناه: مَفْهُوم المخالفة، والمراد به تَقْيِيد الحكم بِقَيْد يُفْهَم منه أن ما عداه لا يشاركه في الحكم.

مثال ذلك: في قول النَّبِيِّ ﷺ: «**لا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يبول**»(1). فقوله هنا: (وهو يبول) يُفْهَم من منطوقه: تحريم إمساك الذَّكَر وقت البول، مفهوم هذا اللفظ جوَاز إِمْساكه في غير وقت البَوْل، هذا يُسَمَّى دليل الخطاب، ويُسَمى مفهوم المخالفة، وجمهور أهل العلم على أن مفهوم المخالفة حجة خلافًا للحنفية.

* **قوله: وأنكر ذلك بعض الحنفية؛ لأنه نَسْخٌ بِالْقِيَاسِ:** قال الحنفية: إذا نُسِخَ المَنْطُوق فَلا يَدُلّ على أَنَّ المَفْهُومَ مَنْسُوخٌ، وقد يَثْبُتُ المفهوم مع نَسْخ المنطوق، وقال: وأنكر ذلك بعض الحنفية لأنه نسخ بالقياس، فقالوا: إذا نُسِخَ

---

(1) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٥٤) ومسلمٌ (٢٦٧) من حديثِ أبي قتادة رضي الله عنه.

.........................................................

المنطوق لا يلزم نسخ المفهوم ؛ لِئَلا يَكُون ذلك من إثبات النسخ بالقياس، فالقياس لا يُنْسَخ ولا يُنْسَخُ بِهِ، وهذا الكلام ليس بصحيح ؛ لأن هذه الفروع - يعني مفهوم الموافقة، والقياس المنصوص على علته، ومفهوم المخالفة - تابعة للأصل، وهو المنطوق، فإذا سَقَطَ المَنْطُوق وهو حكم الأصل سَقَطَ حكم الفَرْع.

**فصلٌ:**

**ويعرف النَّسخ من طرق:**

**أحدها: أن يكون في اللَّفظ نحو: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور»[(١)] و«رخَّصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا».**

---

**فيما يُعرف به النسخ:**

ذكر المُؤلِّفُ فصلاً في الأَدِلّة التي نعرف بواسطتها وجود النسخ، والنسخ لا يُعْرَف بدليل العقل ولا بالقياس، فدليل العقل لا يَدُلّ على أن هذا النص منسوخ، بل لابد أن يكون النسخ بواسطة النقل، ولِذَلك قَال ابن قدامة: بَلْ بمجرد النقل، وذلك من طرق:

**الطَّرِيق الأول:** أن يكون هناك في اللفظ ما يَدُلّ على وجود النسخ.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦].

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزَّمل: ٢٠]، فهنا نص على وُجُودِ النَّسْخ، وقوله سبحانه: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَـٰتٍ ۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟﴾ [المجادلة: ١٣].

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ أيضًا: قول النَّبيّ ﷺ: **«كُنتُ نَهيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ القُبُور ألا فَزُورُوهَا»**[(٢)]، فهُنَا دلالة نصية على النسخ، ومِثْلُهُ: **«كنتُ رَخَّصْتُ لَكُمْ فِي جُلُود الميتة، فلا تنتفعوا منها بِإِهاب ولا عصب»**[(٣)]، هذا الحديث في إسناده

---

(١) سبق تخرجه ص (٢٦٠)

(٢) سبق تخرجه ص (٢٦٠)

(٣) أخرجه بهذا اللفظ الطبراني في الأوسط (١/٣٩)، وأخرجه أبو داود (٤١٢٨) والترمذي (١٧٢٩) والنسائي (١٣٥/٧) وابن ماجه (٣٦١٣) بلفظ: **«أَنْ لا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ، وَلا عَصَبٍ»** دون قوله ﷺ: **«كنت رخصت لكم»**.

الثَّانية: أن ينقل التَّاريخ متأخِّرًا ويكون المنسوخ متقدِّمًا.

الثَّالثة: إجماع الأمَّة على نسخه.

الرَّابعة: أن ينقل الرَّاوي النَّاسخ والمنسوخ.

---

شَيْء من الاختلاف عند أهل العلم، ورماه بعضهم بالاضطراب، والظاهر صحة إسناده.

**الطريق الثاني:** ألا يَكُونَ هُنَاك تصريح بالنسخ، ولكن نجد دَلِيلين متعارضين، ولا نَتَمكّن من الجمع بينهما، فحينئذٍ نَحْكُمُ بالمتأخر ونعدّه نَاسِخًا، ومن أمثلة ذلك: ما وَرَدَ في الحديث أن النَّبيّ ﷺ أجازَ نِكَاح المتعة قَبْلَ خَيْبَر، ثم جاء في الخبر الآخر أن النَّبيّ ﷺ نهى عن نكاح المُتْعَةِ يَوْم خيبر(١)، فهنا نقول بِأَنَّ النَّصَّ المتأخر نَاسِخ للنص المتقدم.

**الطريق الثالث:** وقوع الإِجْمَاع على أن أحد النصين نَاسِخ للنَّصِّ الآخر، فإذا وَقَعَ الإِجْمَاع على ذلك فإننا حينَئِذ نثبت النسخ بناءً على هذا الإجماع.

**الطريق الرابع:** أن ينقل الرَّاوِي النَّاسِخ والمَنْسُوخَ، وهذا في الحقيقة قريب من الطريق الثاني، ومَثَّل له بأن بـ «رُخِّصَ لنا في المتعة ثم مكث ثلاثًا فنهانا عنها»(٢)، ففي هذا إثبات للنَّسْخ في كلام الرَّاوِي.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٤٢١٦) ومسلم (١٤٠٧) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «**نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية**».

(٢) أخرجه مسلم (١٤٠٥) عن إياس بن سلمة، عن أبيه، قال: «رخص رسول الله ﷺ عام أوطاس، في المتعة ثلاثًا، ثم نهى عنها».

الخامسة: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم متأخِّرًا والآخر متقدِّمًا كأبي هريرة وطلق بن عليٍّ.

---

**الطريق الخامس:** أن يكون هناك دليلان مُتَعارِضان ولا نتمكن من الجمع ولا معرفة التاريخ، فنُرَجِّح بينهما بِوَاسِطَة تَارِيخ الرَّاوِي، فإذا كان أحد الراوِيَين قد رَوَى الخبر متقدمًا والآخر قد رَوَاهُ متأخرًا، فَحِينَئِذ نقول برواية المتأخر ونجْعَلُها بِمَثَابَةِ النَّاسِخ، ومَثَّل لذلك بما ورد في حديث طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ، فقد جاء فيه أن رجلاً قال: يَا رَسُول الله، ما تَرَى في رَجُل مَسَّ ذَكَرَهُ في الصلاة؟ فقال النَّبيّ ﷺ: «**إِنْ هُوَ إِلا بُضْعَةٌ مِنْكَ**»(١)

وقد جاء في بعض ألفاظ هذا الحديث أَنَّ طَلْقًا هذا قد جاء إلى النَّبِيّ ﷺ وهم يبنون مسجد المدينة، فَدَلَّ هذا على أن إسلامه متقدّم، ثم جاءنا في حديث أبي هريرة ﷺ أن النَّبِيَّ ﷺ قال: «**مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ**»(٢)، وأبو هريرة إنما أسلم سنة خيبر، في السنة السابعة، فحينئذٍ نَجْعَلُ خَبَر أبي هريرة ناسخًا للخبر المتقدِّم؛ لأنه يغلب على أذهاننا أن المتأخر ناسخ، فإذا لم نتمكن من الجَمْع قلنا بِالتَّرْجيح بالنظر في النسخ، والالْتِفَات هنا للتواريخ وليس لِوَقْتِ أَوْ لِمَحَلّ الترتيب في المُصْحَف.

كذلك مما يُعْرَف به النسخ: وقوع إجماع الصحابة على أن أحد الخبرين ناسِخ للخَبَرِ الثاني؛ لأَنَّ الإجماع من الأدلة الشَّرْعِيَّة، ويُمَثِّلُونَ لَهُ بِنَسْخ

---

(١) أخرجه أبو داود (١٨٢) والترمذي (٨٥) والنسائي (١/١٠١).

(٢) أخرجه أبو داود (١٨١) والترمذي (٨٢) وابن ماجه (٤٧٩).

..............................

عَاشُورَاء بِصَوْمِ رَمَضَان ووقوع الاتفاق على ذلك، وبعض أهل العِلْمِ قَال بأَنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ ﷺ يُعَدّ نَاسِخًا، وقد يُمَثِّلُونَ له بِحَدِيث: «**الثَّيِّبُ جَلْدُ مِائَةٍ، ثُمَّ رَجْمٌ بِالْحِجَارَةِ**»[1]، ثم رَجَمَ النَّبِيّ ﷺ ماعزًا ولم يَجْلِدْهُ، فحينئذ نقول بأن الفعل يكون ناسخًا.

والقول بأن الأَفْعَال يَصِحّ أن يُنْسَخ بها هو قول جماهير الأصوليين.

وبِهَذَا المبحث ننتهي من الكلام عن النسخ، وهو يدلك على أن الإنسان لا يَصِحّ له أن يعتمد على قول نفسه وفهْمه للآيات والأحاديث، فَكَمْ مِنْ حديثٍ وكم من آيةٍ تَكُون منسوخة ولا تعْلَم بنسخها!

ومن المعلوم أن القرآن نزل بِلُغَةِ العرب، ومِنْ ثَمَّ مَنْ أراد أن يفهم القرآن أو السُّنَّة فإنه يرجع إلى كلام العرب في الفهم والاستنباط، ولا يَصِحّ لأَحَدٍ من أهل عَصْرِنَا وزماننا أن يأتي فيستنبط الأحكام مِنْ ذهنه دون أن يكون هناك قواعد؛ لأن الله يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، فمن أراد أن يفهم القرآن بفهمه المجرد بعيدًا عن اللغة وبَعِيدًا عن قواعد الفَهْمِ والاستنباط، فإنَّ فَهْمه يكون خطأً، ويكون ممن قال الله بلا علم.

---

(١) جزء من حديث: «خُذُوا عَنِّي، فَقَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلا...» أخرجه مسلم (١٦٩٠) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

## الأصل الثَّاني: سنَّة النَّبيِّ ﷺ:

* **قوله: الأصل:** الأصل: هُوَ القَاعِدة والأساس الذي يُرْجَع إليه، والمراد به هنا: الدليل الثاني من الأدلة الشَّرْعِيَّة التي يُسْتَنَدُ إليها، وتُبْنَى عَلَيْهَا الأحكام.

* **قوله: الثاني:** لأن الأول قد تَقَدَّمَ وهو القرآن، ومراده بالثاني هنا: تَقْسِيم الأدلة، ولم يَقْصُد بذلك أن الكِتَاب في رتبة أعلى مِنْ رُتْبَة السنة، وإنما مراده التقسيم، وسَيَأْتِي معنا في مباحث تعارض الأدلة والترجيح، الاختلاف بين العلماء: هل الكتاب والسُّنَّة في رتبة واحدة، أو أن الكتاب في الرتبة الأولى والسُّنَّة في الرتبة الثانية؟

* **قوله: السنة:** في اللغة: الطَّرِيقَة التي يُسَار عليها، كما قال الشاعر:

فَلا تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا *** وَأَوَّلُ رَاضِي سُنَّةٍ مَنْ يَسِيرُهَا

**وأما معنى السنة في الاصطلاح:** فيَخْتَلف باختلاف أهل الفنون:

فعند أهل المعتقد يريدون بالسنة: الطَّرِيقَة المشروعة التي يجوز التقرّب بها لله في مقابلة البدعة؛ ولذلك يقال: أهل السُّنَّةِ، وأهل البدعة.

وعند الفقهاء يُطْلَق لفظ السنة على المُسْتَحَبّ والمَنْدُوب، وهو مَا طَلَبَهُ الشارع طلبًا غير جازم.

وعند المحدثين يُطْلَق لَفْظ السنة على ما نُقِل عن النَّبِيّ ﷺ من الأقوال والأفعال والتَّقْرِيرَات والصِّفَات الخَلْقِيَّة والخُلُقِيَّة.

وعند أهل الأصول فإنهم يَقْتَصِرُون في لفظ السنة على ما هو دليل؛ ولذا قالوا في السنة: هِيَ أَقْوَال النَّبِيّ ﷺ وأفعاله وتقريراته في غَيْرِ الأُمُورِ

**وقوله ﷺ حجَّةٌ؛ لدلالة المعجز على صدقه، وأمر الله تعالى بطاعته،**

---

الجِبِلِّيَّة ؛ ليخرجوا بذلك ما فعله النَّبِيّ ﷺ لجَرَيَان عَادَة أهل زمانه عليه، أو ما فعله بأصل الخِلْقَة، وكذلك لا يُدْخِلُون في لفظ السنة صِفَاتِ النَّبِيّ ﷺ الخَلْقِية ؛ لأنه لا يُؤْخَذ منها حُكْم شَرْعِيّ.

والسبب في اختلاف المُحَدِّثِين والأصوليين : أن المحدثين يعنون بالأخبار والأحاديث المنْقُولة عن النَّبِيّ ﷺ مطلقًا، وأَمَّا أهل الأصول فإنهم يعنون بما هو دليل تؤخذ منه الأحكام الشَّرْعِيَّة.

**المسألة الثانية التي ذكرها المؤلف هنا :** حُجِّيَّة السنة النبوية ؛ فإن السنة النبوية حُجَّة، وفي زَمَانِنَا هذا وُجِدَ مَن يدعي بأن السنة ليست بحجة، بعضهم يُسمون باسم القرآنيين، والقرآن منهم براء ؛ لأنهم خالفوا طريقة القرآن في الاستدلال بالسنة، ومنهم من زعم أَنَّ السنة مشكوك فيها، وشَكَّكَ في الروايات، وكل هذه أقوال باطلة.

وقد استدل المؤلف على حجية السنة بعدد من الأدلة :

**الدليل الأول :** المعجزات التي جاء بها النَّبِيّ ﷺ والدَّالَّة على صِدْقِهِ ونبوَّتِهِ، فإن هذا يقتضي أَنَّ مَا صَدَرَ عنه ﷺ فإنه حجة.

**الدليل الثاني :** الآيات القرآنية المتابعة التي تأمر بِاتِّبَاع النَّبِيّ ﷺ وطاعته، وتُحَذِّر مِنْ مُخَالَفَته، ولا يمكن أن يقال بأن هذه النصوص خاصَّة بأهل زمانه، بل هي عامة للناس ؛ لأن القرآن ما زال باقيًا، ومن أمثلة الأدلة الواردة في هذا قول الله عز وجل : ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب : ٢١].

وتحذيره من مخالفة أمره.

---

وقول الله عز وجل: ﴿مَن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠]، وقول الله عز وجل: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢] أُخِذَ من هذه الآية أن من لم يستدل بالسنة فليس من المؤمنين، بل من الكافرين، إلا أن يكون جاهلاً فيُعَلَّم، ويدل عليه أيضًا: قول الله عز وجل: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] فقد حذَّرَ من مخالفة أمر النَّبيِّ ﷺ.

**الدليل الثالث:** الأدلة الدالة على صِحَّةِ نبوة النَّبيِّ ﷺ فإن من مقتضى كونه نَبيًّا: وجُوبُ الاستِدْلال بأقواله، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ -٤] فدل هذا على أَنَّ السُّنَّة وحي من عند الله جل وعلا يجب اتِّبَاعُها.

**الدليل الرابع:** وجود العديد من الآيات القرآنية التي لا يمكن فهْمُها ولا معرفة المراد بها إلا إذا كان هناك احتجاج بِسُنَّةِ النَّبيِّ ﷺ، ومن أمثلة ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فمقدار الحق يكون بالرجوع إلى النَّبيِّ ﷺ وسنته، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وقال جل وعلا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

في نصوص كثيرة وأَدِلَّة مُتَتَابِعَة تدل على حجية سنة النَّبيِّ ﷺ، ويَدُلّ

**وهو دليلٌ قاطعٌ على من سمعه منه شفاهًا.**

**وهو في حقِّ غيره قسمان: تواترٌ، وآحادٌ.**

---

على كون الكتاب لا يُفْهَم إلا بالسنة قَوْل الله جل وعلا: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] فَدَلَّ هذا على أن السنة مُبيِّنة ومُوَضِّحَة للقُرْآن العظيم.

فإن قيل: إن السُّنَّة قد وُجِدَ فيها الصحيح والمكذوب، فكيف نَسْتَدِلّ بأقوال منها ما هو مكْذُوب؟

قلنا: هذا دليل على صحتها وصحة التمسك بها؛ لأن علماء الشريعة قد ميَّزوا بين الصحيح وغير الصحيح، واستدلال الناس في وقائعهم بحوادث وأشعار وأمثال منقولة، ليس لها من الحجة والإسناد مثل ما للأحاديث النبوية، خصوصًا ما تواتر منها، أو مَا تَلَقَّتْه الأمة بالقبول، مثل ما ورد في الصحيحين: البخاري ومسلم.

* **قوله: وهو دليلٌ قاطعٌ على من سمعه منه شفاهًا:** والسُّنَّة دليل قطعي على مَنْ سَمِعها من النَّبِيّ ﷺ شفاهًا ومباشرة؛ لعدم وجود احتمالات في الطريق، فمن سمع السنة من النبي ﷺ كانت قاطعة في حقه، ومن نُقِلَتْ إليه بِالتَّوَاتر، فَنَقَلَها جماعات عن جماعات يستحيل تواطئهم على الكذب فيها، فَهَذا الذي وصلته السنة المتواترة تكون السنة في حقه من الأدلة القطعية.

ومثل ذلك أيضًا: ما إِذَا وَقَع الاتفاق على صحة الحديث؛ كَأَحَادِيث الصحيحين، فهذا دليل على أنها صحيحة، وأنها صِدْق ويُقطع بها ويُجزم، وسيأتي البحث فيما يأتي عن السنة الآحادية: ما المراد بها؟ وهل هي مفيدة للقطع، أو الظن؟

**وألفاظ الرُّواة في نقل الأخبار خمسةٌ:**

**أقواها: «سمعت رسول الله ﷺ»، أو «أخبرني» أو «حدَّثني» و«سمعت» أو «شافهني» فلا يتطرَّق إليه الاحتمال.**

---

ثم ذكر المُؤَلِّفُ ألْفَاظَ الصحابة في نَقْلِ الأَحَادِيث النبوية، وقَسَّمَهَا خمسة أقسام:

**الرتبة الأول:** قال: (فَأَقْوَاهَا أن يقول الصَّحَابِي: سمعت رسول الله ﷺ)، ومثل هذه اللفظة كل لفظة تُشْعِر بِوُجود الصحابي عند وقوع الحادثة النبوية، أو عند وجود كلام النَّبيّ ﷺ كما لو قال: «رأيت رسول الله يفعل كذا»، أو: «أخبرني رسول الله بكذا»، أو: «شافهني رسول الله ﷺ بكذا» فهذا ثابت، ولا يوجد فيها أيُّ احتمال بعدم السماع، ولا يُحْتَمل وجود شخص بين ذلك الصَّحَابي وبين النَّبيّ ﷺ، ولا احتمال بكون فَهْم الصحابي غير صحيح؛ لذلك فإننا نُثْبت أن هذا اللفظ من ألفاظ النَّبيّ ﷺ دون أيّ احْتِمال فيه، وهذا هو الأكثر، والأصل في سنة النَّبيّ ﷺ، وقد وَرَدَ في الحديث أن النَّبيّ ﷺ قال: «**نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا**»[1]، وفي الحديث الآخر: «**نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ**»[2].

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٦٥٧) وابن ماجه (٢٣٢).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٦٦٠) والترمذي (٢٦٥٦) وابن ماجه (٢٣٠).

**الثَّاني: أن يقول: «قال رسول الله ﷺ» فظاهره النَّقل وليس نصًّا صريحًا؛ لاحتمال سماعه من غيره، فحكمه حكم القسم الَّذي قبله؛ لأنَّ الظَّاهر أنَّه لا يقول ذلك إلاَّ وقد سمعه منه بخلاف غير الصَّحابيِّ، ولو قدِّر مرسلاً فمرسل الصَّحابيِّ حجَّةٌ.**

---

**الرتبة الثانية:** أن يقول الصحابي: «قال رسول الله ﷺ» فهنا يُحتمل أن يكون قد سمعه بنفسه، ويحتمل أن يكون هناك وَاسِطَة بَيْنَ الصحابي وبين النَّبيِّ ﷺ؛ ولذلك اعْتَبَرْنا هذه الرتبة أَقَلّ مِنَ الرُّتْبَة الأولى لورود احتمالات فيها، ويَدُلّ على ذلك أن بعض الصحابة نَقَلُوا أخبارًا بلفظة: «قال» ولما رُوجِعوا فيها بَيَّنُوا أن بينهم وبين النَّبيِّ ﷺ واسطة، من أمثلة ذلك: أن أبا هريرة روى عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «**مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فلا صَوْمَ له**». فروجع في ذلك، وقيل له في هذا، فقال: قد حدثني الفضل ابن عباس بذلك[١].

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ أيضًا: أن عبد الله بن عباس روى عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «**إنما الرِّبا في النَّسيئة**» كأنه يقول: لا يوجد ربا في الفضل، فروجع في ذلك، فأخبر أنه لم يسمَعْه من النَّبيِّ ﷺ مباشرة، لما سأله أبو سعيد الخدري، وروى له الأحاديث في هذا الباب، قال ابن عباس: إنما سمعته من أسامة بن زيد[٢].

فهذا القسم يعتبر من المرفوع حقيقةً، وليس من المرفوع حكمًا؛ لأَنَّ الصحابي إذا قال: «قال رسول الله ﷺ» في معرض الاستدلال والاحتجاج فَظَاهِرُهُ أنه سمع ذلك من النَّبيِّ ﷺ، ويدل على هذا أن السَّلَف قد وَقَعَ

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (٤/ ١٧٩) وأحمد (٦/ ٣٠٨) وابن حبان (٣٤٩٩) وغيرهم.

(٢) أخرجه مسلم (١٥٩٦).

**الثَّالث: قول الصَّحابيِّ: «أمر رسول الله ﷺ بكذا» أو «نهى عن كذا» فيتطرَّق إليه احتمالان: أحدهما: في سماعه.**

---

اتِّفَاقهم على قبول هذا النوع من الروايات، واعتباره من قبيل المرفوع.

ولو قُدِّرَ أنه يوجد هُنَاك صحابي تم إسقاطه، فحينئذٍ نقول: لا يَضُر إسقاط الصحابي؛ لأن الصحابة كلهم عدول، ومِنْ ثَمَّ إذا أسقط الصحابي صحابيًّا آخر فلا يُؤثِّر على صحة الخبر، ويَدُلّ على ذلك أن الأمة قد أجْمَعَتْ على قبول أخبار رَوَاهَا صغار الصحابة عن وقائع لم يَكُونُوا موجودين حال وُقُوعِهَا، فهذه عائشة تَذْكُرُ أَمْرَ الوحي مع أنها لم تولد بعدُ، وهذا جابر يذكر أيضًا بعض أحاديث الوحي مع أَنَّه لم يوجد وقتها، وابن عباس يذكر بعض الوقائع التي كانت في مكة قبل هِجْرَة النَّبِيّ ﷺ وهو لم يولد، ومع ذلك قَبِلَهَا عُلَمَاء الأمة ووقع الاتفاق على قبولها، فَدَل هذا على صحة الاحْتِجَاج بها.

فالرتبة الثانية لفظها أن يقول الصحابي: «قال رسول الله ﷺ»، ومِثْلُ هَذا ما لو قال: عن رسول الله ﷺ، ومثلهما ما لو قال: «فعَلَ رسول الله ﷺ كذا» فَكُلّ هذه الصيغ يحْتَمل وجود واسطة بين الصحابي الرَّاوِي وبين النَّبِيِّ ﷺ.

**الرتبة الثالثة:** أن يقول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا» فحينئذ الصَّحَابِيّ لم ينقل الحديث النبوي بلفظه، وإِنَّمَا نَقَلَهُ بمعناه، فقال: أمر رسول الله بكذا، وقضى رسول الله بكذا، ونحو ذلك، وهَذِهِ الصيغة وهذه اللفظة قد يَرِدُ عَلَيْها احتمالات:

**الاحتمال الأول:** في السماع، فيحتمل أن الصحابي لم يَسْمَعْ مِنَ النَّبِيّ

**والثَّاني: في الأمر؛ إذ قد يرى ما ليس بأمرٍ أمرًا لاختلاف النَّاس فيه. والصَّحيح أنَّه لا يظنُّ بالصَّحابيِّ إطلاق ذلك إلاَّ إذا علم أنَّه أمرٌ.**

---

ﷺ هذا الخبر، وهذا الاحتمال لا يُبْطِل حُجِّيَّة هذا القسم؛ لأن هذا الاحتمال قد وَرَدَ على الرتبة الثانية ولم يؤثر عليها، فهكذا في الرتبة الثالثة.

**الاحتمال الثاني:** أن يَكُون الصحابي قد فَسَّر اللفظ بما لا يدل عليه، فيقول: أمر رسول الله بكذا، وهو لم يأمر، سمعه يتكلم بلفظ فظَنَّه أمْرًا وهو ليس بأمر، وهذا الاحْتِمَال جعل بعض أهل الظاهر يقولون بأنه لا يُحْتَجّ بهذه الرتبة الثالثة، بل لابد من نقل اللفظ، قال الظاهرية: ويَدُل على ذلك أن حَقِيقة الأمر مُخْتَلَف فِيهَا: هل هي المَعَانِي النفسية، أو الألفاظ اللسانية، أو غير ذلك؟ قالوا: فلما وقع الاختلاف في هذه الصيغ أوْرَثَنا ذلك شيئًا مِنَ التَّردد والتَّوَقُّف في هذه الألفاظ.

والصواب أن هذه الألفاظ حجة، وأنها من قبيل المرفوع إلى النَّبيّ ﷺ حقيقة؛ لأمور:

**الأول:** أَنَّ الصَّحَابَة عُدول، كما جاءت النصوص بذلك، ومِنْ عَدَالَتِهِمْ: أن يجتنبوا نسبة شيء إلى النَّبيّ ﷺ لم يتأَكَّدُوا بصحة نسبته إليه ﷺ.

**الثاني:** أَنَّ الصحابة يعرفون لسان العرب، ويفهمون معاني العربية، فلا ينقلون خبرًا وينسبونه إلى النَّبيّ ﷺ إلا بعد تأكدهم من صحة نسبة ذلك الخبر للنبي ﷺ.

أما قولهم: يحْتَمِل أن يكون ظن ما ليس بأمر أمرًا، فنقول: هذا احتمال بعيد نادر؛ وذلك لأن الصحابة هم أهل اللغة، فَيَعْرِفُون دلالات الألفاظ، فلا

**وليس الاختلاف في الأمر مبنيًّا على اختلاف الصَّحابة؛ إذ لـو كـان لنقل، وليس من ضرورة الاختلاف في زمانِنا أن يكون مبنيًّا على اختلافهم كما اختلفوا في الأصول وكثيرٍ من الفروع مع عدم اختلاف الصَّحابة فيه.**

---

ينقلون لفظًا عن النَّبيِّ ﷺ إلا وتأكَّدوا أن معناه منسوب إلى النَّبيِّ ﷺ فاحتمال ورود الخطأ والغلط مِنَ الصحابة في الأوامر احتمال بعيد، ثُمَّ إن الصحابة يَجِبُ حَمْل كلامهم وأفعالهم على المَعَانِي السليمة الصحيحة مَهْمَا أَمْكَنَ، وأما قولهم: إن الناس مختلفون فيما يَدُلّ على الأمر من الألفاظ، فهذا خلاف ناشِئ، ولم يكن موجودًا من العصور الأولى.

ففي العصور الأولى هناك اتفاق على أن الأوامر صِفَات للألفاظ، وعلى أن الأَوَامِرَ لَهَا صيغ تدل عليها بنفسها، بدون حاجة إلى أَدِلَّة، أو قرائن، والصحابة ليس بينهم اختلاف في هذه المسألة؛ إذ لو كان هناك اختلاف بين الصحابة في مدلول الأمر لَنُقِلَ إِلَيْنَا، ولم ينقل عن الصحابة أنهم اختلفوا في دلالات الأمر، مع أنهم قد اختلفوا في بعض الأحكام الفقهية، ونُقِلَ إلينا اختلافهم فيها، لكن في دلالة الأمر لم يكن بينهم اختلاف، ووجود الاختلاف في زماننا ودلالة الألفاظ عليه بنفسها لا يدل على وجود اختلاف بين الصحابة في ذلك، وهناك مسائل كثيرة اختلف فيها المتأخِّرون لم يكن بين الصحابة فيها خِلاف، ومن هنا نقول بأن الصحابي إذا قال: أَمَرَ رسول الله بكذا، فحينئذٍ لا يمكن أن يكون إلا بِلَفْظٍ يدل على الأمر بنفسه مما يُفْهَمُ فِي لغة العرب.

**الرَّابـع: أن يقـول: «أمرنـا بكـذا» أو «نهينـا» فيتطـرَّق إليـه مـن الاحتمالات ما مضى، واحتمال أن يكون الآمر غير النَّبيِّ ﷺ، وذهبت طائفةٌ إلى أنَّه لا يحتجُّ به لهذا الاحتمال، وذهب الأكثرون إلى أنَّـه لا يحمل إلاَّ على أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ؛ لأنَّه يريد به إثبات شرعٍ وإقامة حجَّةٍ فلا يحمل على قول من لا يحتجُّ بقوله.**

---

**الرُّتْبة الرابعة:** أَنْ يقول الصحابي: «أُمِرْنَا بكذا» فإذا قال الصحابي: أمرنا بكذا فحينئذٍ يحْتَمِل عدد من الاحتمالات:

**الاحتمال الأول:** احتمال أن يكون هناك واسطة بين الصحابي الراوي وبين النَّبيّ ﷺ كما في الرُّتْبَة الثانية، وقَدْ بَيَّنَّا أن هذا الاحتمال لا يصح القدح به في الأحاديث النبوية.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون الصَّحَابِيّ قد فَهِمَ من النَّبيّ ﷺ ما ليس بأمرٍ أمرًا، فيكون قد غَلِط في الفهم، وقد أجبنا عن هذا بأن هذا الكلام لا يَصِحُّ الاعتماد عليه، فالصحابة هم أهل اللغة، وهم العارفون بدلالات الأوَامِر والنواهي، وهُمُ الذين يُرْجَع إليهم في فهم الكتاب والسُّنَّة، ثُمَّ إن وجود الاختلاف بين المتأخرين في حقيقة الأمر ودلالته لا يَعْنِي وجود مثل ذلك بالنِّسْبَةِ للصَّحَابة.

**الاحتمال الثالث:** أَنْ يكون الآمر غير النَّبيّ ﷺ، فلو قال ابن عمر: أُمِرْنَا بكذا، يحْتَمِل أن يكون الآمر هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وإذا قال واثلة بن الأسقع: أُمِرْنَا بكذا، يحتمَل أن يكون الآمر عليًّا، أو عثمان، هكذا قالوا؛ ولذلك ذهب بعض أهل العلم إلى أن الرتبة الرابعة هذه، إذا قال الصحابي: أُمِرْنَا وَنُهِينَا أنه لا يحتج بها لورُودِ هَذا الاحتمال.

وفي معناه: قوله: «من السُّنَّة كذا» أو «السُّنَّة جاريةٌ بكذا»؛ لأنَّ الظَّاهر أنَّه لا يريد إلاَّ سنَّة رسول الله ﷺ ولا فرق بين قول ذلك في حياة الرَّسول أو بعد موته، ولا فرق بين الصَّحابيِّ والتَّابعيِّ إلاَّ أنَّ الاحتمال في قول الصَّحابيِّ أظهر.

---

وجماهير أهل العلم - وهو القول الصواب - أنه يُسْتَدل بقول الصحابي: أُمِرْنا بكذا، ونقول بأنه مرفوع للنبي ﷺ حَقِيقَةً وليس حكمًا؛ وذَلِكَ لأَنَّ الصَّحَابَةَ عُدُول ثقات، فلا ينقلون في مواطن الخلاف هذا اللفظ: «أُمِرْنَا بِكَذَا» إلا إذا أرادوا به أَمْرَ النَّبِيِّ ﷺ لأَنَّهُ هو الذي يُحْتَجّ بقوله، أما غيره فإنه لا يحتج بقوله.

**ومن أقسام الرتبة الرابعة:** ما لو قال الصحابي: «مِنَ السُّنَّةِ كذا» مثل قول ابن عباس: «مِنَ السنة إذا صلى المسافر خَلْف المقيم أن يتم الصلاة»[1]، فحينئذ تُحمل هذه اللفظة على كونها مرفوعة إلى النَّبِيِّ ﷺ، فهي مرفوعة حُكْمًا، ومثله ما لو قال: السُّنَّة جَارِيَة بكذا؛ لأن الصحابي عَدْل لا يمكن أن ينقل في مواطن الاختلاف والاحتجاج هذه اللفظة إلا إذا أراد بها سُنَّة النَّبِيّ ﷺ، وسواء قَالَ الصحابي هذه اللفظة في حياة النَّبِيّ ﷺ، أو بَعْدَ مَمَاتِهِ، خلافًا لطائفةٍ، لكن لو قال التابعي: مِنَ السُّنَّةِ كَذَا، كما لو قال الزهري: من

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ٢١٦) عَنْ مُوسَى بْنِ سَلَمَةَ، قَالَ: كُنَّا مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ بِمَكَّةَ، فَقُلْتُ: إِنَّا إِذَا كُنَّا مَعَكُمْ صَلَّيْنَا أَرْبَعًا، وَإِذَا رَجَعْنَا إِلَى رِحَالِنَا صَلَّيْنَا رَكْعَتَيْنِ. قَالَ: تِلْكَ سُنَّةُ أَبِي الْقَاسِمِ ﷺ. وأصله عند مسلم (٦٨٨) عَنْ مُوسَى بْنِ سَلَمَةَ الْهُذَلِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ: كَيْفَ أُصَلِّي إِذَا كُنْتُ بِمَكَّةَ، إِذَا لَمْ أُصَلِّ مَعَ الإِمَامِ؟ فَقَالَ: «رَكْعَتَيْنِ سُنَّةَ أَبِي الْقَاسِمِ ﷺ».

**الخامس: أن يقول: «كنَّا نفعل» أو «كانوا يفعلون» فمتى أضيف إلى زمن رسول الله ﷺ فهو دليلٌ على جوازه؛ لأنَّ ذكره ذلك - في معرض الحجَّة - يدلُّ على أنَّه أراد ما علمه رسول الله ﷺ فسكت عنه، ليكون دليلاً، ........................................**

---

السنة كذا، فحينئذٍ نقول هذا من الأحاديث المرسلة؛ لأنه قد أسقط اسم الصحابي فيها وهي مَرْفُوعة.

**الرتبة الخامسة:** أن ينسب الصحابي فِعْلاً لِزَمَنِ النبوة، كما لو قال: كنا نفعل كذا، أو كانوا يفعلون كذا في زمن النَّبِيِّ ﷺ فَمِثْل هَذا أيضًا يُحْمَل على أنه مَرْفُوع للنبي ﷺ حَقِيقَة.

ومَا كَانَ كذلك فهو على نوعين:

**النَّوْعُ الأول:** ما عَلِمَ به النَّبِيّ ﷺ وأَقَرَّهُ، فهذه سُنَّة تَقْرِيرية.

**النوع الثاني:** ما لم يُنْقَل عن النَّبِيّ ﷺ تقريره، فهذا أيضًا على الصحيح حُجَّة، وهو من المرفوع حكمًا؛ وذلك لأن الغالب في الأفعالِ التي تقع في زمان النبوة أن يكون النَّبِيّ ﷺ قد علم بها، ولو فُرِضَ أن النَّبِيّ ﷺ لم يَعْلَمْ بِهَا فإن الله عَزَّ وَجَلَّ عَلِم بها، ولو كان ذلك الفعل مما يُنْهَى عنه، لكان ذلك مما يَنْزِلُ فيه قرآن يَنْهَى عنه، ومن أمثلة ذلك قول جابر: "كنا نعزل والقرآن ينزل"[1]، فلو كان نهي لَنَزَل فيه قرآن، أو كما ورد عنه، ومن أمثلة ذلك: قول ابن عمر: كُنَّا نُفَاضِل على عهد رسول الله ﷺ فنقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٥٢١٠). ومسلم (١٤٤٠) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

كقول ابن عمر: «كنَّا نخابر أربعين سنةً»، وكقول عائشة: «كانوا لا يقطعون في الشَّيء التَّافه».

فإن قال الصَّحابيُّ: «كانوا يفعلون» فقال أبو الخطَّاب: يكون نقلاً للإجماع لتناوله له، وقال بعض أصحاب الشَّافعيِّ: لا يدلُّ على فعل الجميع ما لم يصرّح بنقله عن أهل الإجماع.

---

عثمان، في بعض الألفاظ: كان يبلغ ذلك النَّبِيّ ﷺ فلا ينكره[(١)]، فيكون من القسم الأول، ومثل هذا أيضًا: لفظة: "كُنَّا نُخَابِر أربعين سنة"[(٢)]، والمُخَابَرَة: المزارعة، ومثله: قول عائشة: "كانوا لا يقطعون في الشيء التَّافِهِ"[(٣)]، يعني: في سرقة الأمر القليل والحقير.

* **قوله: فإن قال الصحابي: كانوا يفعلون:** حُمِل على زمن النبوة، أما إذا أطلقه ولم يُبَيّن، فالجمهور على حمله على زمان النبوة، وذَهَبَ أَبُو الخطاب إلى أنه يكون نَقْلاً للإجماع، كأنه قال: كان الصحابة يَفْعَلُونَ ذلك، ووقع اتفاق فيما بَيْنَهُم، وقال بَعْضُ أَصْحَاب الشافعي: لا يَدُلّ ذلك على فعل الجميع إلا إذا صَرَّح بنقله عن أهل الإجماع[(٤)].

وتقدم معنا أن الصحابي إذا قال: «كانوا يفعلون»، وكان ذلك منسوبًا

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٥٥).

(٢) أخرجه مسلم (١٥٤٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: كنا لا نرى بالخبر بأسًا حتى كان عام أول، فزعم رافع أن نبي الله ﷺ نهى عنه» دون لفظ "أربعين سنة".

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥/٤٧٧) والبيهقي في الكبرى (٨/٤٤٦).

(٤) انظر: المستصفى (ص: ١٠٥) روضة الناظر (١/ ٢٨٥) الإحكام للآمدي (٢/٩٩) شرح مختصر الروضة (٢/١٩٨) مقدمة ابن الصلاح (٤٧، ٤٨).

وقال أبو الخطَّاب: إذا قال الصَّحابيُّ: هـذا الخبر منسـوخٌ، وجـب قبول قوله.

---

إلى عهد النبوة، أو لم يبين الزمان فإننا نَحْمِلُهُ عَلَى أَنَّهُ مَرْفوع للنبي ﷺ، وأما إذا أسنده إلى زَمَانِ الصَّحَابَة، فالغالب أنه يحكي اتفاقهم وعَدَم اختلافهم في هذه المسألة.

* **قوله: وقال أبو الخطَّاب: إذا قال الصَّحابيُّ: هذا الخبر منسوخٌ، وجب قبول قوله:** هذه مسألة أخرى، وهي: إذا قال الصحابي: هذا الخبر منسوخ، فهل يكون قوله موقوفًا على الصحابي، أو يكون مرفوعًا إلى النَّبيِّ ﷺ؟

قال المُؤَلِّفُ: يجب قبول قوله، وجمهور أهل العلم يقولون بأن مثل هذا اللفظ مَرْفوع إلى النَّبيِّ ﷺ حقيقةً؛ لأن الصحابي لا يقول هذا اللفظ إلا إذا سَمِعَهُ من النَّبيِّ ﷺ.

وقالت طائفة: هذا مَرْفوع حُكمًا وليس مرفوعًا حقيقة[1]؛ لأن ما يُرْفَع للنبي ﷺ على نوعين:

**الأول:** ما يرفع حقيقة، مثل الأقسام السابقة.

**الثاني:** ما يُرْفَع إلى النَّبيِّ ﷺ حُكْمًا، وهُوَ أَنْ يَتَكَلَّم الصَّحَابِيّ بِكَلامٍ لا مَدْخَلَ لِلْعَقْلِ فيه، ولم يكن الصحابي معروفًا بنقل أخبار بني إسرائيل، فَمِثْل هذه الأخبار نحملها على أنها مَرْفُوعة للنبي ﷺ.

---

(١) انظر: المستصفى (ص: ١٠٤) روضة الناظر (١/ ٢٨٦) التمهيد في أصول الفقه (٣/ ١٨٩ - ١٩٠).

**وإن فسَّره بتفسيرٍ وجب الرُّجوع إلى تفسيره.**

مثال ذلك: قال ابن مسعود: "مَنْ أَتَى كاهنًا، أو عرافًا، أو ساحرًا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ"[١]. الكاهن والعراف قد جاء فيهما حَدِيث مرفوع للنبي ﷺ، أما لفظ الساحر فلا يمكن أن يقوله الصحابي من نفسه؛ لذلك يُحمل على أنه مرفوع إلى النَّبيّ ﷺ، لأن ابن مسعود رضي الله عنه لا يُعْرَف بالرواية عن أهل الكتاب.

**المسألة الثانية:** لو فَسَّر الصحابي الحديث بأحد الاحتمالات المُمْكنة في تفسيره، يجب الرجوع إلى تفسيره؛ لأَنَّ الصحابي عَدْل عَارِف باللغة وبما روى، فيُقدم تفسيره على تفسير غيره.

مثال ذلك: جاء في الحديث أن النَّبيّ ﷺ قال: «البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتفَرَّقَا»[٢]، قوله: «يَتفرَّقا» يحتمل أن يراد به التفرق بالأقوال كما قال أبو حنيفة ومالك، ويحتمل أن يكون بالأبدان كما قال الشافعي وأحمد، فَوَجَدْنَا أن الصحابي الراوي له - وهو ابن عمر - فَسَّرَهُ بالتفرق بالأبدان، فكان إذا باع بيعًا فارَقَ صاحبه من أجل أن يَتِمّ البيع ويلزم، فهنا الصحابي فَسَّرَ الخبر الذي رواه بتفسير فَوَجَبَ الرُّجُوع إلى تَفْسِيرِه.

(١) أخرجه ابن الجعد في مسنده (١٩٤١) وأبو يعلى في مسنده (٩/ ٢٨٠) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّةِ والجماعة (٦/ ١١٠٢) برقم (١٩٠٠).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢١٠٩) ومسلم (١٥٣١) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

**فصلٌ:**

وحدُّ الخبر: هو الَّذي يتطرَّق إليه التَّصديق أو التَّكذيب.

---

**في حد الخبر وأقسامه:**

يتكلم المؤلف في الأخبار وانقسامها إلى مُتَوَاتِر وآحاد، ويُبَيّن أحكام المتواتر.

* **قوله: وحد الخبر:** أي: تعريف الخبر الذي يكون مبيِّنًا لحقيقته فاصلاً له عن غيره مما له شبه به، ولفظة (الخبر) يراد بها قِسْم من أقسام الكلام؛ لأَنَّ الكلام المفيد ينقسم إلى قسمين:

**الأول:** الإنشاء، فالإنشاء مثل الأوامر والنواهي والتَّمَنّي والاستفهام، ونحو ذلك.

**الثاني:** الخبر، وقَدْ عَرَّفه المؤلف هنا بأنه: ما يتطرَّق إليه التصديق، أو التكذيب، والمراد بالتصديق: مُقَابَلَة الخبر بالقبول والتسليم، وأما المراد بالتكذيب: فمقابلة الخبر بعدم الإذعان والقَبُول، وبعض أهل العلم قال بأنَّ هَذَا التعريف للخبر باعتِبَار أثره؛ فإن التصديق والتكذيب آثار بَعْدَ الأخبار، فقد يكون هناك أخبار لم يَسْمَعها أحد، ولكن قيل بأن التصديق والتكذيب هنا لم يُجْزَم بحصولهما، وَإِنَّما قيل بأن حُكْمَه أن يتطرق إليه التصديق والتكذيب، وهُنَاك تَعْرِيفَات كثيرة للأخبار، بعضهم يقول: ما دَخَلَهُ الصدق والكذب، وبعضهم يقول: الصدق، أو الكذب، إلى غير ذلك من التعريفات، والمقصود بالخبر هنا نَوْع من أنواع الكلام يقابل الإنشاء، يكون فيه إسناد أمر لآخر، له أثر في الخارج.

وهو قسمان: تواترٌ، وآحادٌ.

---

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ في الأخبار: قولك: زيد قائم، وقام زيد، فالخبر يدخل فيه الجملة الاسمية، ويدخل فيه بعض أنواع الجملة الخبرية.

والمراد هنا بالأخبار: هو ما نُقل بالإسناد منها، فليس المراد به الخبر الذي يتكلم به المخبر، كما لَوْ تكَلّم عن نفسه، فقال: أنا أريد كذا وأحب كذا، فهذا ليس مرادًا هنا، مع أنها أخبار مقابلة للإنشاء وإنما المراد هنا هو الوَاسِطَة التي تنقل الوَقَائِع، وتخبر عن وقوعها؛ ولذلك ينقسم الخبر باعتبار إسناده إلى قسمين: متواتر، وآحاد.

**الأول: الأخبار المتواترة**، والأخبار المتواترة عُرِّفَتْ بأنها: ما نقله جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عن مثلهم، وأخبروا بأمر محسوس، ومن أمثلة الأخْبَار المتواترة: نقل القرآن الكريم، فإنه متواتر، نقَلَه الجماعات الكثيرة، عن الجماعات الكثيرة في جميع طبقات الإسناد، وما زال في كل عصر أناس ينقلون هذا القرآن يحفظه بعضهم عن بعض، صغارهم عن كبارهم، فيتناقلونه، مع اختلاف بلدانهم، واستحالة تواطؤهم على الكذب فيه، فهذا يقال له: متواتر.

كذلك من أمْثِلَةِ المتواتر: عَدَدٌ مِنَ الأخبار النبوية تناقَلَتْها الرواة بأعداد كثيرة، ومن ذلك مثلاً قول النَّبِيّ ﷺ: **«مَنْ كَذَبَ عليَّ متعمِّدًا فليتبوأ مقْعَدَهُ من النَّار»**[1]، وهذا يقال له متواتر لفظي.

وهناك متواتر معنوي؛ كأن توجد أخبار آحاد عديدة تشترك في معنى واحد، فيكون ذلك المعنى مما وَقَعَ عليه التواتر المعْنَوي، ومن أمثلة ذلك

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (١١٠) ومسلم (٣) من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ.

فالمتواتر يفيد العلم ويجب تصديقه وإن لم يدلَّ عليه دليلٌ آخر. خلافًا للسُّمنيَّة،.........

---

الأخبار المتعددة التي تثبت وجود الحساب والميزان يوم القيامة، لكن ألفاظها لم تتفق، قال: «**كَلِمَتَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ، خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ: سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيمِ**»(١)، وفي الحديث الآخر: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَهُمَا أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ أُحُدٍ**»(٢)، وهكذا أخبار عديدة ذكرت الميزان، فحينئذ نقول بأن هذه الأخبار اشتركت في معنى واحد هو إثبات وجود الميزان يوم القيامة، ومن ثم نُثْبِت وجود الميزان لوقوع التواتر عليه.

* **قوله: فالمتواتر يفيد العلم ويجب تصديقه:** وأما عن حكم المتواتر، فالمتواتر يفيد العلم اليَقِينِيّ الجازم الذي لا شك فيه ولا احتمال فيه، ومِنْ ثَمَّ يجب المبادرة إلى تصديقه وعدم التَّرَدّد فيه، أو التوقف في مدلوله ولو لم يُسنده خبر آخر، أو دليل آخر يُكْتَفَى بالمتواتر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرده إلا المتواتر؛ فإن خبر الآحاد ليس مما يفيد العلم والجزم لذاته، ومن قال بأن خبر الواحد يفيد العلم إنما أراد به أخبار الآحاد في الحديث النبوي خاصة، فدل هذا على أن الخبر المتواتر هو الذي يُفِيد الجزم واليقين في نفسه، وأَمَّا مَا عداه من الأخبار فإنه لا يفيد الجزم واليقين إلا بدليل آخر سِوَى نَفْس الخبر.

* **قوله: خلافًا للسُّمَنِيَّة:** السُّمَنية فِرْقة من عَبَدَةِ الأصنام ممن يقول بالتناسخ، وهم يقولون بأن الأخبار المتواترة لا تفيد العلم واليقين، ومع أنهم

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٧٥٦٣) ومسلم (٢٦٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) أخرجه أحمد (٤٢٠/١) والبزار (٢٤٥/٨) والطبراني في الكبير (٧٨/٩)

فإنَّهم حصروا العلم في الحواسِّ، وهو باطلٌ باستحالة كون الألف أقلَّ من الواحد، واستحالة اجتماع الضِّدَّين، والعلم بوجود مكَّة وبغداد، ووجود الأنبياء، بل وجود الأئمَّة الأربعة.

---

كفار وليسوا بمؤمنين إلا أن إفادة التَّوَاتر للعلم ليس مما يختص به أهل الشرائع؛ ولذلك رَدّ أهل العلم عليهم.

* **قوله: فإنَّهم حصروا العلم في الحواسٌ وهو باطلٌ:** أي: السُّمَنية حصروا العلم في الحَوَاس فقط، وهذا باطل؛ لأننا نعلم ونجزم ببعض المعلومات مع أنها ليست من الأمور المحسوسة.

* **قوله: باستحالة كون الألف أقلَّ من الواحد:** أي: من أمثلة ذلك أننا نعلم أن الألف أكثر من الواحد، فلا يوجد هنا حس، ومع ذلك أثبتنا العلم فيه، وقطعنا به.

* **قوله: واستحالة اجتماع الضِّدَّين:** أي: من أمثلة ذلك: استحالة الجمع بين الضدين، فإننا نجزم ونوقن بعدم اجتماع الضدين، مع أنه ليس محسوسًا، فَلا يمكن أن تكون واقفًا مضطجعًا في وقت واحد؛ لأن الضدين لا يجتمعان، وهذا العلم والجزم لم نستفده من الحواس، فقول هذه الطائفة قول باطل، فإننا نجد الناس يجزمون ببعض المعلومات ويقطعون بها، مع كونهم لم يدركوها بحسِّهِمْ، وقد مثل لذلك المؤلف بأخبار البلدان النائية، والجزم بوجودها مع عدم السفر إليها، فَدَلَّ هذا على أن العلم والجزم لا ينحصر في الأمور المحسوسة، وهكذا الجزم بوجود الأنبياء، والأئمة الأربعة أرباب المذاهب، والأجداد ومعرفة أخبارهم مع عدم إدراكهم.

فإن قيل: لو كان ضروريًا لما خالفناكم.

قلنا: مخالفتكم عنادٌ، ثمَّ لو تركنا علمنا لمخالفتكم لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة السُّوفسطائيَّة.

---

* **قوله: فإن قيل: لو كان ضروريًّا لما خالفناكم:** هذا اعتراض لهم، وهو قولهم: لو كنا ندرك العلم بالأخبار المتواترة لشاركناكم في ذلك، لكن لما كنا لا ندرك العلم والجزم بالأخبار المتواترة لزمكم القول بأن الأخبار المتواترة لا يُسْتَفَادُ منها الجزم واليقين.

* **قوله: قلنا: مخالفتكم عنادٌ:** لأن هَذا مَبْنِيّ على أنه إذا حَصَّلَ أَحَد العلم في مسألة وجب أن يشترك الناس في ذلك جميعًا، وهذا قول ليس بصحيح، فأنت تجزم بأشياء لم يعلم بها غيرك، أو يظنها ظنًّا، فقول هؤلاء المخالفين: إن التواتر لا يفيد العلم إنما هو من باب العناد ومخالفة اللسان لما في اعتقاد القلب.

* **قوله: ثمَّ لو تركنا علمنا لمخالفتكم لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة السُّوفسطائيَّة:** هذا جواب آخر، وهو أن السوفسطائية ينكرون وقوع العلم بالحس، فيقولون بأن الحِسَّ لا يفيد الجزم والقطع، كما أن الإنسان إذا رأى السراب يظنه ماء، فإذا جاءه لم يَجِدْهُ شَيْئًا، حتى إن بعضهم قال: لا أجزم بوجود نفسي، قد لا أكون موجودًا، وقول السوفسطائية قول باطل، فنقول للسمنية ومن وافقهم: إن السُّوفسْطَائِيَّة خالفوا في تحصيل العلم واليقين من المحسوسات، فلم يُعْتَبر خلافهم ولم يؤثر في كوننا نستفيد العلم واليقين من المحسوسات، بالاتفاق فيما بيننا وبينكم، فهكذا خلافكم لا يؤثر ولا يلغي استفادتنا لِلْعِلْمِ مِنَ الْمُتَواتِرَات.

**فصلٌ:**

قال القاضي: العلم الحاصل بالتَّواتر ضروريٌّ، وهو صحيحٌ، فإنَّنا نجد أنفسنا مضطرِّين إليه كالعلم بوجود مكَّة.

---

**فيما يفيده الخبر المتواتر:**

ذكر المُؤَلِّفُ الخلاف في العلم المستفاد من التواتر، هل هو ضروري أو نظري؟

والمراد بالضروري العلم الذي تُذْعِنُ له النفوس وتجزم به من غير حاجة إلى استدلال، وأَمَّا العِلْمُ النَّظَرِيّ فهو الذي يحتاج إلى استدلال.

مثال ذلك: حَاصِل جمع العدد واحد مع العدد اثنين هو: ثلاثة، ولا تحتاج في هذا إلى استدلال، أما حاصل ضرب ثلاثة في اثنين في ستة فيحتاج إلى الحساب والاستدلال، ومع أن هذا علم نظري مجزوم به، ولا يقع أي تَرَدّد فيه، إلا أنه يحتاج إلى استدلال.

وهناك قولان للعلماء في كون العلم الحاصل بالتواتر ضروريًّا، أو نظريًّا:

**القول الأول:** قول القاضي أبي يعلى أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري، وهذا هو الذي اختاره ابن قدامة، وهو الذي عليه جماهير علماء الأصول[1]، واسْتَدَلّوا على ذلك بأدلة:

**الأول:** أن النفوس مُذْعِنَة للقبول بأخبار التواتر من غير حاجة إلى

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٠٥ - ١٠٧) روضة الناظر (١/ ٢٩٠) الإحكام للآمدي (٢/ ١٨) كشف الأسرار (٢/ ٢٦٢) فواتح الرحموت (٢/ ١١٤) شرح تنقيح الفصول (ص٣٥١).

**وقال أبو الخطَّاب: هو نظريٌّ؛ لأنه لا يفيد العلم إلا بانتظام مقدِّمتين في النَّفس:**

**إحداهما: أنَّ هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم لا يتَّفقون على الكذب.**

---

استدلال.

**الثاني:** أن العلم النظري يُمْكنُ التشكيك فيه وتَرِدُ عليه احتمالات، بخلاف العلم الضروري، والمتواتر لا يجوز فيه التشكيك.

**الثالث:** أن من ليس أهلاً للنظر يستفيد العلم والجزم من الأخبار المتواترة، فَصِغَار السِّنّ والصبيان إذا جاءتهم أخْبَار متواترة حَصَّلُوا العلم وجزموا بذلك، مع أنهم ليسوا من أهل الاستدلال، مما يَدُلّ على أن العلم الحاصل بالتواتر لا يتوقّف على الاستدلال، بل هو علم ضروري.

**القول الثاني:** إن العلم الحاصل بالتواتر نظري، وهذا هو قول أبي الخطاب، ووافقه بعض الأصوليين(١)، واستدل على ذلك بأَنَّ التَّوَاتُرَ لا يفيد الجزم والقطع والعلم إلا بمقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن هؤلاء المُخْبِرِين لا يتواطؤون على الكذب، والاستدلال على ذلك باخْتِلاف أحْوَالهم، أو كثرتهم، أو نحو ذلك مِنَ الأَدِلَّة، فهذا استدلال استدللنا منه على أنَّ المُتَوَاتِرَ مفيد للعلم، مما يفيد ويدل على أن العلم الحاصل بالتواتر نظري.

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

والثَّانية: أنَّهم قد اتَّفقوا على الإخبار عن الواقعة فينبني العلم بالصِّدق على المقدِّمتين، ولا بدَّ من إشعار النَّفس بهما.

---

**المقدمة الثانية:** قالوا: لابد أن تكون النفس قد علمت بأن المخبرين اتفقوا على الخبر في ألفاظهم وفي إخبارهم عن الواقع، وأنه لم يقع بينهم اختلاف؛ إذ لو كانوا مختلفين مضطربين لأدى هذا إلى اطراح أقوالهم.

وأجيب عن هذه الاستدلالات بأن هذه الأمور من الأُمُور المستقرة في النفس التي لا يحتاج السامع فيها إلى نَظَرٍ وتَأَمُّل، لذلك لم تُؤَثِّر على كون العلم المستفاد من المتواتر ضروريًّا قطعيًّا وليس استدلاليًّا.

**فصلٌ:**

**ذهب قومٌ إلى أنَّ ما حصّل العلم في واقعةٍ يفيده في كلِّ واقعةٍ، وما حصله لشخصٍ يحصله لكلِّ شخصٍ يشاركه في السَّماع، ...............**

---

**ما حَصَّلَ العلم في واقعة أفاده في غيرها:**

ذكر المُؤَلِّفُ هنا قاعدة، وهي أن ما حَصَّل العلم في واقعه فإنه يُفِيدُهُ في كل واقعة، وهذه المسألة مَبْنِيَّة على أصل، وهو أن العلم الحاصل عند الإنسان هل يحصل بسبب صفات في طريق العلم أم يحصل بسبب صفات للنفس؟

**القول الأول:** أن استفادة العلم والجزم إنما هو لصفات النفس؛ ولذلك يتفاوت الناس في تحصيل العلم، فقد تحصل علمًا من طريق وغيرك لا يُحَصِّله؛ لأن النفوس مختلفة الصفات، وهو قول الأشاعرة.

**القول الثاني:** أن تحصيل العلم بسبب الدليل الخارج عن النفس، وليس لصفات النفس تأثير فيه، وهذا هو قول المعتزلة.

**القول الثالث:** وهو الصواب: أَنَّ الأدِلَّة الخارجية هي سبب تَحْصِيل العلم، لكن صفات النفس شَرْطٌ فِي تَحْصِيله، لذلك إذا لم يوجد الخبر، أو لم يوجد الدليل المفيد للعلم فلا يمكن تحصيل علم، فالناس متفاوتون في الصفات؛ فمنهم كثير الشكوك، الذي لا يقبل الخبر إلا بعد تَرَدّد وتأمل وتقْلِيب نظر، ومنهم مَنْ يَثِقُ فِي غيره ويُصَدِّقُهُمْ ويستفيد العلم بذلك[1].

وقد ذكر المُؤَلِّفُ القَوْلَ الأَوَّل أَنَّ مَا حَصَّلَ العلم في واقِعَة فإنه يُفِيد العلم

---

(١) انظر: للأقوال في هذه المسألة: المستصفى (ص١٠٨) روضة الناظر (١/٢٩٣ - ٢٩٥) الإحكام للآمدي (٢/٢٩) المعتمد (٢/٥٦١ - ٥٦١).

إذا تجرَّد الخبر عن القرائن.

فإن اقترنت به قرائن جاز أن تختلف به الوقائع والأشخاص، فتقوم القرائن مقام بعض العدد المخبرين؛ إذ نعرف من غيرنا حبَّه لإنسانٍ وبغضه إيَّاه وخوفه منه وخجله بقرائن آحادها ليست قطعيَّةً، لكن بميل النَّفس بها إلى اعتقادٍ ضعيفٍ، ........................................

---

في كل واقعة، فإذا أخبر عشرةٌ بخبر واستفدنا منه العلم، ثم بعد ذلك جَاءَتْ وَاقِعَة أُخْرَى فأخبر هؤلاء العشرة بِشيء في تلك الواقعة، فلابد أن نستفيد منه العلم واليقين؛ وذَلِكَ لأن العلم حاصِل من الدليل الخارجي عِنْدَ مَنْ يَرَى هذا القول، والنفوس وصفاتها ليس لها تأثير؛ ولذا قال: وَمَا حَصَّلَهُ الدليل الخارجي لِشَخْص من العلم، فإنه يُحَصِّلُهُ لكل شخص يشاركه السماع، وهذا القول هو قَوْل المعتزلة في هذه المسألة.

* **قوله: وهذا إنما يصحُّ إذا تَجَرَّدَ الخَبَرُ عن القرائن:** والصواب كما تَقَدَّم أن صفات النفوس لها تأثير في قبول الخبر والجَزْم بصِحَّتِهِ، والناس متفاوتون في ذلك.

* **قوله: فَإِن اقترنت به قَرَائِن جَازَ أن تختلف به الوقائع والأشخاص:** أي: الخبر؛ لأنَّ القرائن قد تفيد العلم وحدها، ولو لم يكن معها خبر، فالرضيع إذا بكى أخذته أمه لترضعه، فيسكت ويسكن، فيُجزم بأنه رضع من أمه وإن لم يرَ أحد دخول الحليب في جوفه، وهكذا بعض القرائن المقارنة للواقعة قد تجعل الإنْسَانَ يَسْتَفِيد الجزم واليقين في الواقعة، ومثل هذا أننا نَعْرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين من خدمته وبذل ماله له وحضوره لمجالسته

**ثمَّ الثَّاني والثَّالث يؤكِّده إلى أن يحصّل العلم باجتماعهما، وكما نعلم وصول اللَّبن إلى جوف الصَّبيِّ بالارتضاع وإن لم نشاهد اللَّبن.**

---

ومشاهدته وملازمته في تَرَدّدَاتِهِ، وأمور من هذا الجنس، وحِينَئِذ قد نُحَصِّل الجَزْمَ واليقين في بعض الوَقَائِع ولَوْ مَعَ عدد قليل، بسبب القرائن التي تنضم معه، وهكذا وقوع الخوف، أو الخجل فإن هذه أحوال في النفس لا يدركها الحس ولا يُخْبِر بها المخبر، ولكننا نَعْرِفُهَا بالقرائن التي قد تكون معها، فهذه القرائن إذا اجتمعت فإنها تفيد جزمًا، إذا كان معها خبر، ولو كان بعدد قليل فإننا قد نستفيد الجزم والقطع بذلك.

فصلٌ: وللتَّواتر ثلاثة شروطٍ: الأوَّل: أن يخبروا عن علمٍ ضروريٍّ مستندٍ إلى محسوسٍ، فلو أخبر الجمُّ الغفير بحدوث العالم أو صدق الأنبياء لم يحصل العلم بخبرهم.

الثَّاني: أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الصِّفة وفي كمال العدد؛ لأنَّ خبر كلِّ عصرٍ مستقلٌّ فلا بدَّ من الشُّروط فيه.

الثَّالث: في عدد التَّواتر:

---

**في شروط المتواتر:**

ثم ذكر المُؤَلِّفُ هنا شروط الخبر المتواتر، وهي ثلاثة:

**الشرط الأوَّل:** أن يستند المخبرون إلى أمر محسوس، فلو أخبروا عن ظنهم مثلاً أن فلانًا صادق، أو كاذب فهذا الخبر لا يكون متواترًا؛ لأن منتهى الخبر ليس إلى أمر محسوس وإنما هو من الأمور المظنونة.

**الشرط الثاني:** أن يكون التواتر وكثرة عدد الرواة في جميع طبقات الإسناد، فَلَوْ كَانَتْ كَثْرَة الرواة في أواخر الإسناد فلا يكون متواترًا، فلابد أَنْ يَكُونَ كثرة العدد في جميع الطبقات؛ ولذلك قال: **(أن يستويَ طرفا الخبر ووسطه في هذه الصفة)** يعني: في إخبارهم عن أَمْر مَحْسُوس، وفي كمال العدد، فكثير من الوقائع التي تنقلها الأمم السابقة عن أنبيائهم ليست من المتواتر؛ لأن تلك الواقعة لم ينقلها إلا أفراد قلائل، لذلك لم يستفيدوا العلم منها وليست من المتواتر.

**الشرط الثالث:** أن يكون هناك كثرة في عدد الرُّوَاةِ الذين رَوَوْا الخبر المتواتر؛ إذ لو كان الخبر لم يروه إلا قلة لكان من باب الآحاد، وهو القسم الثاني.

**فقيل: يحصّل باثنين، وقيل: بأربعةٍ، وقيل: بخمسةٍ، وقيل: بعشرين، وقيل: بسبعين، وقيل: غير ذلك.**

---

**ولكن ما هو العدد الذي يكون به الخبر متواترًا؟**

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال كثيرة، فمنهم من قال: يحصل التواتر بخبر الاثنين؛ لأن خبر الاثنين وشهادتهما تُقْطَع به الرقاب، وتُقْطَعُ به الأيدي، وتُؤْخَذ به الأموال، وهذا لا يَصِحّ الاستدلال به؛ لأن حصول القصاص وقَطْع اليد بشهادة اثنين لا يعني بأن خبرهما مُفِيد للعلم؛ إذ إن هذه قرينة وخبر ظني لا يَبْعد أن يُعَلّق الشارع عليه شيئًا من أحكامه، وكذلك فخبر الواحد مقبول في أمر الصلاة والقبلة والوضوء والمال والماء، ومع ذلك تَقُولون إن خبر الواحد لا يفِيد العلم.

وبعضهم قال: يحصل العلم بخبر أربعة، وخبر الأربعة يكون متواترًا، واستدلوا على ذلك بأن الزاني يُرْجَم متى شهد عليه أربعة، وهذا القول ضعيف أيضًا؛ لأَنَّ الحَصْرَ بِأَرْبَعة هو في الحد، وَلا يَلْزَمُ أَنْ يكون خبرهم محصلاً للعلم.

وقال آخرون: إن المتواتر يكون بخبر الخمسة، وقال آخرون بخبر العشرين، وقال آخرون بخبر السبعين، وقال آخرون بعدد أهل بدر ثلاثمائة وبضعة عشر، إلى غير ذلك من الأقوال، وكل هذه الأقوال ليس عليها دليل واضح صريح يَدُلّ على أنَّ الخَبَرَ لا يكون متواترًا إلا إذا أخبر به مثل هذا العدد، وجُمْهُور أهل العلم عَلَى أن المتواتر لا يَنْحَصِرُ بِعَدد، بَلْ نحكم على الخبر بأنه متواتر متى حَصَّلَ عندنا الجَزْم والقطع واليقين.

**والصَّحيح أنَّه ليس له عددٌ محصورٌ، ولا سبيل إلى معرفته، لكنَّ قول الأوَّل يحرِّك الظَّنَّ، والثَّاني والثَّالث يؤكِّده، ولا يزال يتزايد حتَّى يصير ضروريًّا، وما ذهب إليه المخصِّصون بالأعداد تحكُّمٌ لا دليل عليه.**

**فإن قيل: كيف تعلمون حصول العلم بالتَّواتر وأنتم لا تعلمون أقلَّ عدده؟**

**قلنا: كما نعلم أنَّ الخبز مشبعٌ والماء مروٍ، ولا نعلم أقلَّ مقدارٍ يحصل به ذلك، فيستدلُّ بحصول العلم على كمال العدد، لا بكمال العدد على حصول العلم.**

---

* **قوله: والصحيح أنه ليس له عدد محصور:** لأننا جزمنا بوجود بلد اسمه مكة منذ إخبار المُخْبِرين، ولم نُمَيِّز بين خبر عدد وعدد آخر، ومثل ذلك في وجود الأنبياء، ولو قُتل رَجُل في السوق وانْصرفت جماعة، فأخبرونا بقتله، فالمخبر الأول يحرك في النفس شيئًا، والثاني يزيده، والثالث يؤكده، ومع تزايد المخبرين يحصل في القلب جَزْم أكيد بصحة ذلك الخبر.

فالأقوال بحصر العدد الذي يفيد التواتر بعدد معين ليس عليها أدلة، وبالتالي لا يُلتفت إليها.

وقد أَوْرَدَ بعضهم اعتراضًا فقال: إن كنتم تقولون إن المتواتر ليس له عدد محصور، فكيف تقولون بأنكم تستفيدون العلم من خبر المتواتر وأنتم لا تدرون ما هو الحد الفاصل بين المتواتر والآحاد؟

قلنا: مَتَى كَانَ الخَبَر محصلاً للعلم والجزم فهو خبر متواتر، فَنَحْن نلتفت إلى النتيجة، فالمِقْدَار المشبع من الخبز مثلاً هو ما يُحَصِّل الإحساس بالشبع عند أكله وليس عددًا معينًا، فحينئذ نَسْتَدِل بحصول العلم اليقيني على وجود عدد

**وليس من شرط التَّواتر أن يكونوا مسلمين ولا عدولاً ولا أن لا يحصرهم عددٌ ولا يحويهم بلدٌ؛ لأنَّ إفضاء خبرهم إلى العلم من حيث لا يتصوَّر اجتماعهم على الكذب وتواطؤهم عليه.**

**ولا يجوز عليهم كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته............**

---

المتواتر لا العكس.

وبعض أهل العلم وضع شروطًا لأخبار التَّوَاتر، فمنهم من قال: يُشْتَرَط لكون الخبر متواترًا أن يكون المخبرون مُسْلِمِين؛ لأَنَّ غير المسلم لا يُوثَق بخبره، وهذا الشرط ليس بصحيح؛ لأن الكفار إذا أخبروا من جهات متعددة مختلفة ولم يكن بينهم تواطؤ أفاد ذلك الجزم واليقين بِصِحَّةِ الخبر وصدقه، وهَكَذَا لا يشترط في أهل التواتر أن يكونوا عُدُولًا؛ وذلك لأن قبول الخبر المتواتر ليس بالنظر في أحوال رواته، وإنما بسبب وروده من جهات مختلفة يستحيل تواطؤ أهلها على الكذب فيها، وكذلك لا يشترط أن يكونوا بعدد كثير لا يحصرهم عدد، ولا يُشْتَرَط أن يكونوا من بلدان شتى، أو أن تختلف أنسابهم، أو أن تختلف أديانهم، فهذه الشروط ليس عليها دليل، ويدل على ذلك أننا نجزم بعدم إمكانية اجْتِمَاع أهل التواتر على الكذب ولو لم توجد فيهم هذه الصفات.

* **قوله: ولا يجوز عليهم كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته:** هذه مسألة أخرى، مَبْنَاها على مَسْأَلَةٍ عَقَدِيَّة، وهي: هل يجوز لأهل التواتر أن يكتموا ما يحتاج الآخرون إلى نقله ومعرفته؟ ومنشأ هذه المسألة وقْعَة غدير خُم، فقد وَرَدَ في صحيح مسلم أن النَّبِيّ ﷺ وقف فيه وخَطَبَ على أصحابه وأَوْصَاهُمْ، قال: «**وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ: أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللهِ فِيهِ الْهُدَى وَالنُّورُ فَخُذُوا**

**وأنكر ذلك الإماميَّة وليس بصحيحٍ؛ لأنَّ كتمان ذلك يجري مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو به.**

---

**بِكِتَابِ اللهِ، وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ»** فَحَثَّ عَلَى كِتَابِ اللهِ وَرَغَّبَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: **«وَأَهْلُ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي»**(١)، فقال بعض الشيعة الإمامية: إن هذا الحديث يُسْتَدَلّ به على تقديم أهل البيت وأن أقوالهم حجة.

وهذا قول باطل؛ لأنه لمّا ذَكَر الكتاب أمر بالتمسك به والاستدلال به، فأُخِذَ منه أن القسم الآخر وهو أهل بيته لا يُسْتَدَلّ بأقوالهم؛ لأنه لم يأمر فيه بمثل ما أمر في الأول، فدل هذا على أن الثاني يخالف الأول في الحكم.

وقالوا أيضًا: إن هناك رواية أن النَّبيّ ﷺ في غدير خم عهد إلى علي بالوِلايَةِ بعده.

قلنا: هذا لم يَنْقله إلا أفراد بأسَانِيدَ لا يَصِحّ الاعتماد عليها، ويستحيل في مثل هذا الأمر العام وهو الخلافة بعد النبوة أن يسمعه الجمع الكثير أهل التواتر، فيتواطؤوا على إخفائه وعدم إظهاره، فلا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يُحْتَاج إلى نقله ومعرفته.

* **قوله: وأنكر ذلك الإماميَّة وليس بصحيحٍ:** والإمامية طَائِفة من طوائف الرافضة الشيعة، وسموا بهذا؛ لأنهم يعتقدون أَنَّ النَّصَّ الذي ورد في إمامة عليّ قد تواطأ الصحابة على كتمانه، وهذه المسألة مَعْقُودة في رد هذا.

* **قوله: وليس بصحيح:** أي: لا يمكن أن يتواطأ أهل التواتر على كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته؛ لأن هذا في القبح يجري مَجْرَى أن يخبر أهل

---

(١) أخرجه مسلم (٢٤٠٨) من حديث زيد بن أرقم ﷺ.

**فإن قيل: قد ترك النَّصارى نقل كلام عيسى في المهد.**

**قلنا: لأنَّه كان قبل ظهوره واتِّباعهم له.**

---

التواتر بواقِعَة على خلاف الصِّدْقِ والحقيقة، فكما أن أهل التواتر لا يمكن أن يَتَّفِقُوا على كذب، هكذا أيضًا لا يمكن أن يَتَّفِقُوا على كتمان ما يُحتَاجُ إلى نقله والعمل به.

* **قوله: فإن قيل: قد ترك النَّصارى نقل كلام عيسى في المهد:** أي: إن النصارى وهم عدد كثير يُقَالُ عنهم أهْل تَوَاتُر، ومع ذلك لم يَنْقلُوا لنا كلام عيسى في المهد، فَدَلَّ هذا على جواز أن يكتم أهل التواتر ما يُحْتَاج إلى نقله ومعرفته.

* **قوله: قلنا: لأنَّه كان قبل ظهوره واتِّباعهم له:** أي: أنه لم يحضُر عند عيسى عليه السلام في المهد إلا أفراد قلائل، لذلك فتلك الواقعة لَيْسَتْ مما شهده أهل التواتر، فعيسى إنما تكلم في حال صغره قبل أن يكون له أتباع وقبل أن يظهر خبره، فلا يصح الاستدلال بمثل هذا.

**ومما يترتب على النظر في الأخبار المتواترة أمور:**

**الأول:** استفادة الجزم واليقين من الأخبار المتواترة كما تقدم.

**الثانية:** تَحْرِيم إنكار ما ورد في الأخبار المتواترة، والجزم بخطأِ منكره والقول بتضليله.

**الثالث:** أن الخَبَر المتواتر مُقَدَّم على خبر الآحاد عند وقوع التعارض بينهما.

وأمَّا الآحاد فهي ما عدا التَّواتر.

---

**القسم الثاني: أخبار الآحاد:**

تقدم أن الأخبار تنقسم إلى قسمين: متواتر، وآحاد، وأن المتواتر هو ما رواه جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وأسندوه إلى أمر محسوس، وأن الأخبار المتواترة تفيد العلم والجزم، سواء قلنا العلم الضروري، أو النظري، وهذا لا يختص بالأَخْبار في السنة النبوية، فنحن نَجْزِم بوجود بلدان لم نذهب إليها، وإنما جزمنا بناء على تعدُّد الروايات وتواترها، ومن أمثلة المتواتر قول النَّبيِّ ﷺ: «**مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**»[١].

* **قوله: وأمَّا الآحاد فهي ما عدا التَّواتر:** القسم الثاني من الأخبار: أَخْبَار الآحاد، وهِيَ مَا عَدَا المتواتر، فما لم يبلغ شروط المتواتر السابقة فإنه يكون من الآحاد، والآحاد جمع لِلَفْظَةِ أَحَد وَهُوَ المنفرد، ولا يقتصر خبر الآحاد على ما رواه الواحد عن الواحد، وقد يكون خبر الآحاد قد رواه جماعة، لكنهم يمكن تواطؤهم، ومن ثم لم يبلغوا درجة التواتر، ومن أمثلة خبر الواحد حديث: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى**»[٢]. هذا خبر واحد غريب؛ لأنه لم يروه إلا صَحَابِيٌّ واحد هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لذلك فهو من الآحاد، وحديث «**لا يُؤْمِنُ أحدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ**»[٣]، هذا خبر آحاد، رواه الشيخان من حديث أنس رضي الله عنه، وقلنا إنه خبر آحاد؛ لأنه لم يتواتر.

---

(١) سبق تخريجه ص (٣٤١).

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٢٧٧).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٣) ومسلم (٤٥) من حديث أنس رضي الله عنه.

..................................

**أقسام خبر الآحاد:**

العلماء يُقَسِّمون خبر الآحاد إلى ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** الغريب، وهو ما رواه الواحد، كحديث عمر رضي الله عنه: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**» فهذا حديث غريب، والحديث قد يكون غريبًا وفي نفس الوقت صحيحًا، فالغرابة لا تَنْفِي الصحة.

**القسم الثاني:** العزيز، وهو ما اعْتَضَد برِوَايَةِ راوٍ آخر قال تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس: ١٤] فرواية الاثنين والثلاثة يقال لها: العزيز.

**القسم الثالث:** ما رواه أكثر من هذا العدد ولم يبلغ درجة التواتر، والجمهور يسمونه المشهور.

**مُفَاد خبر الواحد:**

المراد بذلك أن خبر الواحد هل يُفِيدُ اليقين بصحة مدلوله وخبره، أو يفيد الظن، أَو الشك؟

**تحرير محل النزاع:**

القائلون إن خبر الواحد يفيد العلم لا يُعَمِّمُونَه على جميع أخبار الآحاد؛ لأن أخبار الوضاعين والكذابين والضعفاء أخبار آحاد ومع ذلك يتفقون أنها لا تفيد يقينًا ولا جزمًا، فلا يوجد أحد يقول: جَمِيع أخبار الآحاد تفيد العلم، فالكل متَّفِق على أن بعض أخبار الآحاد لا تفيد العلم، ولكن وقَعَ الاختلاف في وجود خبر آحاد يفيد العلم.

..................................

وللعلماء في ذلك ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** خبر الواحد لا يفيد الجزم والعلم مهْما كان رواته[1]، واستدلوا على ذلك بأدلة:

**الدَّليل الأول:** أنَّنا نَجِد من ضرورة أنفسنا عدم تصديق كل مُخْبر بخبر، بل يوجد في نفوسنا تشكيك في بعض أخبار الآحاد، وهذا الاستدلال فيه ضعف؛ لأن هذا الاستدلال يَرِد على من يقول: جميع أخبار الآحاد مفيدة للعلم، وهذا لا قائل به، فكون بعض أخبار الآحاد لا تفيد العلم هذا محل اتفاق، وبالتالي لا يصح الاستدلال به على أن جميع أخبار الآحاد لا تفيد اليقين.

**الدليل الثاني:** قالوا: المتواتر لا يجوز نسخه بالآحاد، مما يَدُلّ على أن الآحاد لا يفيد اليقين والعلم؛ إِذْ لَوْ أَفَادَ اليقين والعلم لأمكن نسخ المتواتر من القرآن والسُّنَّة به.

وقد تقدمت هذه المسألة في مباحث النسخ، وذكرنا أقوال أهل العلم فيها، وأنها تعود إلى ثلاثة أقوال، وذكرنا أَن الراجح من الأقوال أنه لا مانع من نسخ المتواتر بالآحاد.

**الدليل الثالث:** قالوا: يلزم على قولكم لازم باطل مما يَدُلّ على بطلان أصل القول، وهو أنه لو كان خبر الواحد مفيدًا للعلم للزم عليه أن نحكم بناء

---

(١) القول بأن خبر الواحد لا يفيد العلم، وإنما يفيد الظن، نسبه السمعاني للجمهور، والمتكلمين، ونسبه الزركشي للجمهور. انظر: قواطع الأدلة (١/ ٣٧٤، ٣٧٥).

**وروي عن أحمد أنَّه قال في أخبار الرُّؤية: «يقطع العلم بها» فيحتمل أن يكون في أخبار الرُّؤية وما أشبهها ..........................**

---

على شهادة الواحد لأنه قد استفيد العلم.

وهذا الاستدلال خطأ؛ لأن قبول شهادة الواحد ليس للثقة به، وإِنَّمَا رددنا شهادة الشاهد الواحد ولم نحكم بها لأنها لا تفيد العلم، وهذا حُكْم شَرْعِيّ، فالشارع لم يُجِزْ لنا أن نقضي إلا بشهادة الشاهدين، فكوننا نرد شهادة الشاهد الواحد لا يعني أننا نردُّ روايته، ويدل على هذا أن القاضي لو رأى قضية بعينه لم يَجُزْ له الحُكْم فيها بناء على ما رأى بعينه مع أنه مفيد لليقين، فَدَلَّ ذلك على أنه لا مقارنة بين حكم القاضي بِشَهَادَةِ الواحد، ومسألة الرواية.

**الدليل الرابع:** قالوا: المتواتر لا يُنْظَر في أحوال رواته ولا يُفَرَّق بين المؤمن والكافر والصادق والكاذب والعدل والفاسق؛ ولذلك أَفَادَ اليَقِين، بخلاف خبر الواحد فإننا لابد أن نبحث في أحوال الرواة، فلو كان خبر الواحد يفيد العلم لعاملناه معاملة المتواتر في عدم البحث عن إسناده، لكن بالإجماع نبحث في الإسناد وأحوال الرواة.

والجواب عن هذا: أن قَبُول رواية العدل وعدم قبول رواية الفاسق هو حُكْم شَرْعِيّ، لم نأخذه من استدلالاتنا، وإنما أخذناه من الدليل الشرعي.

**القول الثاني:** أن خبر الواحد المقترن بالقرائن يفيد العلم متى تَعَدَّد رواته، وهذا القول يعود في مُحَصِّلَتُهُ إلى القول الأول، وأصحاب هذا القول يرون أن خبر الواحد لا يفيد العلم؛ لأَنَّ القرينة وحدها قد يستفاد منها العلم، كما مر في مثال الرضيع، فالقرائن وحدها قد تُفِيدُ اليَقِين، ولو لم يكن معها أخبار، فوَضْع الخبر معها لا يأتي بشيء جديد، وحاصل قولهم: إن خبر

**مَّا كثرت رواته وتلقَّته الأمَّة بالقبول، ودلَّت القرائن على صدق ناقله، فيكون إذن من المتواتر.**

**ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيدًا للعلم، وهو قول جماعةٍ من أصحاب الحديث وأهل الظَّاهر.**

---

الواحد لا يفيد العلم، وأما استفادة العلم والقطع من القرائن فهذه مسألة مستقلة.

وقد مَثَّلَ المؤلف بأمثلة لما احتفت به القرائن:

**الأول:** ما كثر رواته، فإن ما كثر رواته نجزم بصدق رواته

**الثاني:** أن تتلَقَّاهُ الأمة بالقبول؛ لأن الأمة لا تجتمع على باطل، فإذا جاء خبر واحد وتَلَقَّتْهُ الأمة بالقبول فهذا يفيد العلم.

**الثالث:** أن تدل القرائن على صدق ناقله، فيكون إذن من المتواتر.

**القول الثالث:** أن خبر الواحد قد يفيد العلم بشروط:

**الشرط الأول:** أن يكون خبرًا من السنة النبوية صحيح الإسناد، فإذا كان ضعيفًا أو موضوعًا لا يفيد العلم واليقين. أما أخبار الآحاد فيما بين الناس فهذه بالاتفاق لا يستفاد منها اليقين.

**الشرط الثاني:** ألا يوجد مضاد لمدلول الخبر، فإذا وُجِدَ مضاد لمدلول الخبر فلا يفيد يقينًا، ونسب المؤلف هذا القول إلى جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر(١).

ومنشأ الخلاف في تلك الأقوال هو: هل رتبة اليَقِين والعلم رُتْبَة واحدة،

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (١/ ١١٩).

وقولهم: إنَّا لا نصدِّق كلَّ خبرٍ نسمعه؛ فلأنَّه إنَّما أفاد العلم لَمَّا اقترن به من القرائن، فلذلك اختلف خبر العدل والفاسق، وأمَّا الحكم بشاهدٍ واحدٍ فغير لازمٍ؛ فإنَّ الحاكم لا يحكم بعلمه، بل بالبيِّنة الَّتي هي مظنَّة الصِّدق.

---

أو رتب مختلفة؟

إذا قلنا: رتبة واحدة، لزمنا القول بأن خبر الواحد لا يفيد العلم؛ لأن المتواتر يفيد العلم، وهو رتبة واحدة، وخبر الواحد أقل منه، فلا يصل إلى مدلول خبر التواتر، أما إذا قلنا إن الجزم واليقين والقطع على مراتب متعددة، فيُمْكِننا القول: إن خبر الواحد يفيد العلم واليقين، وإن لم يكن كالعلم واليقين الذيْن نستفيدهما من المُتَوَاتِر.

وجمهور المُؤَلِّفِين في علم الأصول على أن القطع والجزم رُتْبَة واحدة، وهذا القول خطأ، ويدل على خَطَئِهِ نصوص كثيرة، منها قول النَّبِيِّ ﷺ: **«لَيْسَ الخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ، إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ أَخْبَرَ مُوسَى بِمَا صَنَعَ قَوْمُهُ فِي الْعِجْلِ، فَلَمْ يُلْقِ الأَلْوَاحَ، فَلَمَّا عَايَنَ مَا صَنَعُوا، أَلْقَى الأَلْوَاحَ فَانْكَسَرَتْ»**(١)، ويدل على ذلك أيضًا ما ذَكَرَهُ الله عَزَّ وَجَلَّ مِنْ رُتَبِ اليقين: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، فدَلَّ هذا على أن رتب اليقين متفاوتة وليست على رتبة واحدة.

وإذا قلنا إن اليقين والعلم والجزم على رُتَب أمْكَننا القول أن المتواتر في

---

(١) سبق تخريجه ص (٧٩).

..............................................................

أعلاها والآحاد من أقلها، أما إذا قلنا: القَطع رتبةٌ واحدة، فإذا قلنا أن المتواتر لا يفيد العلم لزمنا القول أن ما عداه لا يفيد العلم، ولعل القول الصواب: هو تَفَاوُت مراتب العلم واليقين، ويترتب على هذا أن نقول إن خبر الواحد يفيد اليقين بالشروط السابقة.

**فصلٌ:**

وأنكر قومٌ جواز التَّعبُّد بخبر الواحد عقلاً لاحتمال كونه كذبًا، فالعمل به عملٌ بالشَّكِّ وإقدامٌ على الجهل.

والجواب أنَّ ذلك إن صدر من مقرٍّ بالشَّرع فلا يتمكَّن منه؛ لأنَّه تعبِّد بالحكم بالفتيا والعمل بالشَّهادة، والتَّوجُّه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنَّما يفيد الظَّنَّ كما يفيد بالتَّواتر، والتَّوجُّه إلى الكعبة عند معاينتها.

---

**في حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً:**

ذكر المُؤَلِّفُ بعد ذلك المسألة الثانية، وهي مسألة عقلية: هل يجوز عقلاً أن يَرِدَ فِي الشَّرْعِ التعبد بخبر الواحد؟

* **قوله: وأنكر قومٌ جواز التَّعبُّد بخبر الواحد عقلاً لاحتمال كونه كذبًا:**

هذا هو **القول الأول:** وهو قول بعض المعتزلة[1]: أنه لا يجوز؛ لاحتِمَال أن يكون كذبًا، فَكَيْفَ يُحِيلُ الشارع على ما نَشُكّ فِيه؟ وكَيْفَ يجعلنا نقدم على ما نجهل حقيقته؟

وهذا القول خطأ؛ إذ لا يوجد ما يَمْنَع عقلاً مِنَ التَّعَبُّد بِخَبَرِ الْوَاحد.

وقولهم بأنه يحتمل كونه كذبًا لا ينفي التعبد به؛ ولذلك ورَدَتِ الشَّرِيعَة بالتعبد بالعمل بشهادة الشهود، وبالتَّوجُّه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وبخبر المفتي عن الشريعة، وهو واحد، فلا يُوجَد ما يمنع منه في العقل.

---

(١) انظر: المستصفى (ص١١٦) روضة الناظر (١/ ٣١٠) شرح مختصر الروضة (٢/ ١١٢).

**وإن صدر من منكرٍ فيقال: أيُّ استحالةٍ في أن يجعل الله الظَّنَّ علامة الوجوب؟ والظَّنُّ مدركٌ بالحسِّ فيكون الوجوب معلومًا.**

**وقال أبو الخطَّاب: العقل يقتضي قبول خبر الواحد لأمورٍ ثلاثةٍ:**

---

فإن قال قائل: إن خبر الواحد إنما يفيد الظن، ولَيْسَ من شأن العقلاء العمل بالظنون.

قلنا: الظن يَرِد على معان:

فمرة يراد به الشك متساوي الاحتمالات.

ومرة يراد به اليَقِين، أو الجزم الذي لا يُعْرَف دليله، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: ٤٦].

ومرة يُرَاد به الراجح من المعاني التي يدل عليها، أو الرَّاجِح من المَعْنَيَيْن المتضادين، وهذا المعنى الثاني ورد في الشريعة في مواطن نتفق نحن وإياكم عليها، ومن ذلك: ما ورد في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فإن الشريعة قد جاءت بأن مَنِ التبست عليه جهة القبلة فليصلِّ بعد الاجتهاد وتحري القبلة، وهذا مفيد للظن.

وكما أن الشارع قد وردنا بالتعبد بالعمل بالمتواتر كذلك وردنا بالتعبد بخبر الواحد، ولا يُوجَد في العَقْل ما يُحِيلُ أَمْرَ الشَّارِع بأن نستند على أخبار الآحاد، ولا مانع مِنْ أَنْ تُبْنَى الأحكام على الظّنون، وخَاصَّة أن الظنون أمر قَلْبِي يُدْرِكه الإنسان.

**القول الثاني:** يجب التَّعَبّد بخبر الواحد، **(قال أبو الخطاب: العَقْل**

**أحدها: أنَّا لو قصرنا العمل على الحكم تعطَّلت الأحكام لندرة القواطع وقلَّة مدارك اليقين.**

**الثَّاني: أنَّ النَّبيَّ ﷺ مبعوثٌ إلى الأمَّة كافَّةً ولا يمكنه مشافهة الجميع ولا إبلاغهم بالتَّواتر.**

**الثَّالث: أنَّا إذا ظننَّا صدق الرَّاوي ترجَّح وجود أمر الشَّارع، والاحتياط العمل بالرَّاجح.**

---

**يقتضي قبول خبر الواحد)** يعني يوجب[١].

والذي يقول بالوجوب استدل على ذلك بثلاثة أدلة:

**الدليل الأول:** لو قلنا بأنه لابد من القطع والجزم والأدلة القاطعة لأدَّى ذلك إلى عَدَم قدرة المكلَّفِين على العمل ببعض المسائل؛ لأن الأدلة القطعية قليلة نادرة، ومدارك اليقين لا يدركها إلا الأفراد.

**الدليل الثاني:** أن النَّبيّ ﷺ مبعوث إلى كل من في الأرض، من أطراف الأندلس والمغرب إلى أطراف آسيا من المشرق، وفي هذا الزمان يشمل حتى الأراضي الجديدة التي اكتُشِفَت، ولا يتمكن النَّبيّ ﷺ من مخاطبة الجميع ومشافهتهم، ولا يتمكن من إرسال عدد التواتر إلى كل واحد منهم، فلو قلنا إنه لا يُعْمَل إلا باليقين ولا يُعْمَل بالظن لأَدَّى ذلك إلى تعَطّل الشريعة؛ لأن الأدلة القطعية قليلة.

**الدليل الثالث:** قالوا: إذا جاءنا خبر واحد فإما أن يكون صادقًا وإما أن يكون كاذبًا، فإذا صَدَّقْنَاه وجب العمل بخبره، وإن كذبناه وتركنا العمل بخبره

---

(١) انظر: التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني (٣/ ٣٥- ٤٣) روضة الناظر (١/ ٣١٢).

**وقال الأكثرون: لا يجب التَّعبُّد بخبر الواحد عقلاً ولا يستحيل ذلك، ولا يلزم من عدم التَّعبُّد به تعطيل الأحكام لإمكان البقاء على البراءة الأصليَّة.**

---

فهذا فيه ظن العَطَب، لاحتمال أن يكون صادقًا، وبالتالي نقع في عقوبة المعصية، فالاحتياط أن يعمل بخبر هذا الواحد؛ لأنه الراجح.

وهذه الاستدلالات فيها نَظَر؛ فقولهم: لو قصرنا العمل على الأدلة القطعية لتعطلت الأحكام، ليس صحيحًا؛ لأنه يُمْكِنُ أَنْ يُحِيل الشرع إلى المتواتر، فإن لم يوجد مُتَوَاتِر أحال إلى براءة الذمة، وقلنا: الأصل في الأشياء الإباحة.

وقولهم: النَّبيّ ﷺ مبعوث إلى الأمة كافة، ولا يُمْكِنُه مشافهة الجميع، فهذا تَحَكُّم على الشرع، وهذا الدليل لا يدل على الإيجاب.

أما قولهم: إذا ظننا صدق الراوي تَرَجَّح وجود أمر الشارع، فالاحتياط أن نَعْمَلَ برواية الراوي؛ لأنها الأرجح، فهذا الاستدلال فيه نظر؛ لأَنَّ البَحْثَ في الحكم العقلي، والحكم العقلي لا يُسْتَفاد من أصل هذه المسألة.

**القول الثالث:** لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً[1].

---

(١) انظر: المستصفى (ص:١١٨) روضة الناظر (١/٣١٢) شرح مختصر الروضة (٢/١١٢).

**فصلٌ:**

**فأمَّا التَّعبُّد بخبر الواحد سمعًا فهو قول الجمهور، خلافًا لأكثر القدريَّة وبعض أهل الظَّاهر.**

---

## في التعبُّد بخبر الواحد سمعًا:

* **قوله: فأمَّا التَّعبُّد بخبر الواحد سمعًا فهو قول الجمهور:** هل يجوز التعبد بخبر الواحد سمعًا؟ وهل وقع التعبد به شرعًا، أو لا؟

جماهير أهل العلم على أن خَبَر الواحد مقبول، وأنه يُعْمَل به ويُحْتَج به وتَثْبُتُ به الأحكام[1]، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة أورد المؤلف منها ثلاثةَ أدِلَّة، وغَيْر المُؤَلِّف أورد أدلة عديدة، وسبب اقتصار المؤلف على هذه الأدِلَةِ الثلاثة: أن المُخَالِفَ طَعَنَ في الاستدلال ببقية الأدلة بأنها أدلة ظَنِّيَّة، والدليل الظني لا يَصِحُّ الاستدلال به في مسألة أصولية؛ لأن مَسَائِل الأصول مسائل قطعية، فلا يَصِح الاستدلال فيها إلا بالدَّلِيلِ القَطْعِيِّ، ومن المعلوم أن الأدِلَة الظَّنِّيَّة مَتَى تَوَافَقَتْ عَلَى مدلول واحد تَقَوَّى بَعْضُهَا ببعض وأفادت القطع والجزم؛ ولذا فَإِنَّ كَثِيرًا من الأصوليين يُورِدُون جميع الأدلة التي يُسْتَدَلّ بِهَا في هذا الباب، وقَدْ أَوْرَدُوا على ذلك أَدِلَّة مِنَ الكِتَابِ وأَدِلَّة مِنَ السنة المتواترة، فمما استدلوا به من الكتاب قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]. فأمر بالتبيّن عند وُرُودِ خَبَر الفَاسِق، مما يدل على أنه إذا ورد خَبَر العَدْل قُبِلَ خَبَرُه.

---

(١) انظر: المستصفى (ص١١٨) روضة الناظر (١/ ٣١٣) العدة (٣/ ٨٥٩) التمهيد (٣/ ٣٥) الإحكام للآمدي (٢/ ٥١) شرح تنقيح الفصول (ص٣٥٧) رفع النقاب (٥/ ٦٧ - ٦٩) كشف الأسرار (٢/ ٣٧٠).

**لنا دليلان قاطعان:**

**أحدهما: إجماع الصَّحابة على قبوله، فقد اشتهر عـنهم في وقـائع لا تنحصر إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها، منها:**

**قبول الصِّدِّيق قول محمَّد بن مسلمة والمغـيرة بـن شـعبة في مـيراث الجدَّة.**

---

وقد ذكر المُؤَلِّفُ ثلاثة أدلة:

**الأول:** إجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد: والإجماع دليل شرعي، والمخالف يسلم بأنه دليل قطعي، ويَدُلّ عَلَى وُقُوعِ هذا الإجماع وَقَائِعُ كَثِيرَة نُقِلَتْ إِلَيْنَا عَنِ الصحابة رضوان الله عليهم يَقْبَلُون فيها خَبَر الواحد، وذكر المُؤَلِّفُ عددًا من هذه الوقائع: قال بأنه وإن لم يحصل التواتر بآحادها لكنه عند اعتضادها تصبح من قبيل المتواتر المعنوي، وهناك وقائع كثيرة قَبِلَ فِيهَا الصَّحَابَة خبر الواحد وعملوا به، وذكر المُؤَلِّفُ نَمَاذِج، فقال: **(منها قبول الصديق قول محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة في ميراث الجدة)** وذلك أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تسأله ميراثها فقال لها أبو بكر: «لا أجِدُ لَكِ شيئًا في كتاب الله»، ثم سأل أصحابه، فشَهِدَ محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة أن النَّبِيّ ﷺ أَعْطَى الجدة السُّدُس، فأخذ بروايتهما وحَكَمَ بِهَا وقضى[1].

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٨٩٤) والترمذي (٢١٠١) وابن ماجه (٢٧٢٤) عن قَبِيصة بن ذُؤَيب أنه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: ما لك في كتاب الله شيء، وما علمتُ لك في سنة رسول الله ﷺ شيئًا، فارجعي حتى أسألَ الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرتُ رسول الله ﷺ أعطاها السُّدسَ، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذه لها.

**وقبول عمر قول حمل بن النَّابغة في غرَّة الجنين.**

**ورواية الضَّحَّاك في توريث المرأة من دية زوجها.**

**ورواية عبد الرَّحمن بن عوفٍ في المجوس: «سنُّوا بهم سنَّة أهل الكتاب».**

---

ومِنْ أمثلة ذلك أيضًا مسألة: دِيَة الجَنِين: إذا اعتدى مُعتدٍ على امرأة حامل فأسقطت جنينًا ميتًا ما الحكم في ذلك؟ تَوَقَّفَ فيه عمر ﷺ حتى شهد حمل بن نابغة أن النَّبيّ ﷺ قَضَى فِي امْرَأَتَيْن من هذيل اختصمتا وضربت إحداهما الأخرى فقتلتها وجنينها أن النَّبيّ ﷺ قضى فيه بغُرَّة عبد، أو أمة، فأخذ عمر بروايته[1].

وأخذ عمر أيضًا برواية الضحاك في توريث المرأة مِنْ دِيَةِ زوجها، إذا قُتِلَ رَجُل خَطَأً فَوَجَبَتِ الدية على القاتل هل تَرِثُ زَوْجَتُهُ شَيْئًا من الدية، أو لا تَرِثُ؟ تَرَدَّدَ عُمَرُ فِي ذلك، حتى شَهِدَ عِنْدَهُ الضَّحَّاك أن النَّبِيَّ ﷺ ورَّثَ امْرَأَةَ أُشَيْمٍ مِنْ دِيَتِهِ[2].

وَهَكَذَا أيضًا تَوَقَّفَ عُمَرُ ﷺ في المَجُوس ماذا يُفْعَل بهم؟ حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن النَّبيّ ﷺ أخذ منهم الجزية وقال: **«سنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكتاب»**[3].

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٦٩٠٧) ومسلم(١٦٨٩) من حديث المغيرة بن شعبة، ومحمد ابن مسلمة رضي الله عنهما.
أما رواية حمل بن النابغة فأخرجها أبو داود (٤٥٧٢) والنسائي (٨/ ٤٧).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٩٢٧) والترمذي (١٤١٥).

(٣) أخرجه مالك في موطئه (٢/ ٣٩٥) والشافعي في مسنده (ص٢٠٩: ) وعبد الرزاق (١٠٠٢٥) وابن أبي شيبة في مصنفه (١٠٨٧٠) والبيهقي في الكبرى (٩/ ١٨٩).

ورجع المهاجرون والأنصار إلى رواية عائشة رضي الله عنها في «الغسل بالتقاء الختانين».

واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التَّحوُّل إلى الكعبة.

---

وفي وقائع كثيرة وقعت لعمر ولغيره كان عمر ﷺ يرى أن دية الأصابع متفاوتة قال: «لا أسوي بين الإبهام والخنصر». لتفاوت منفعتهما حتى شهد عنده بعض الصحابة: «أن النَّبيّ ﷺ قَضَى فِي كُلِّ أُصْبُعٍ بِعَشْرٍ مِنَ الإبلِ»[(١)]. فأخذ بالخبر، وتَرَكَ رَأْيَهُ واجتهاده.

وكذا لما اختلف الصحابة فِيمَنْ جَامَعَ زوجته وأكسل ولم يُنْزِل: هل يجب عليه الغسل، أو لا يجب؟ فأرْسَلَ المُهَاجرون والأنصار إلى عائشة يسألونها في هذه المسألة، فأخبرتهم أن النَّبيّ ﷺ قال: «**إذا جلس على شُعَبِهَا الأَرْبَع ثُمَّ جَهَدَهَا فقد وجب الغسل**»، قال في رواية: «وإن لم ينزل»[(٢)]. فأخذوا برواية عائشة مع أنها مِنْ أَخْبَارِ الآحاد.

*** قوله: واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد بالتحول إلى الكعبة:**

هؤلاء طائفة من الصحابة كانوا في صلواتهم يَتَوَجَّهُون إلى بيت المقدس، فلمَّا أخْبَرَهُمْ واحد بأن النَّبيّ ﷺ تَوَجَّه للكعبة عملوا بقوله، ممَّا يَدُلُّ عَلَى مَشْرِوعيَّة التعبد بخبر الواحد[(٣)].

لكن الاستدلال بهذه الواقعة لا يَصِحّ عند جماهير الأصوليين؛ لأن

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٥٦٤) وعبد الرزاق (٩/٣٨٣) وأحمد (٢/١٨٢).

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٣١٨).

(٣) سبق تخريجه ص (٢٥٤).

ورجع ابن عبَّاسٍ إلى حديث أبي سعيدٍ في الصَّرف.

وابن عمر إلى حديث رافعٍ في المخابرة.

والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى.

---

الإجماع لا يكون صحيحًا منعقدًا إلا بعد وَفَاةِ النَّبيِّ ﷺ، وهنا قبول خبر الواحد كان في عَهْدِ النُّبُوَّةِ وليس بعد وفاة النَّبيِّ ﷺ.

* **قوله: ورجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف:** كان ابن عباس لا يرى تحريم ربا الفضل، ويرى أن الربا المحرم إنما هو ربا النسيئة، فإذا باع برًّا ببر متفاضلاً مقبوضًا في المجلس كان ابن عباس يرى جوازه وحِلَّه، حتى أخبره أبو سعيد أن النَّبيَّ ﷺ قال: «**الذَّهَبُ بالذهب، والفضة بالفضة، والبُر بالبُر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح ربا إلا مثلاً بمثل**»[١]، فترك رأيه السابق وعمل بخبر الواحد.

وهكذا رجع ابن عمر إلى حديث رافع في المخابرة، والمُرَادُ بِالمُخَابَرَة: إِعْطَاء الأرض لِمَنْ يَزْرَعُها بجزء من ثمرتها، فكان ابن عمر يرى جواز ذلك مطلقًا، فأخبره رافع بن خديج أن النَّبيَّ ﷺ نهى عن المخابرة[٢]، وقد ورد تفسير ذلك بأن المراد بِهِ أنْ يُعْطِيَهُ الأرض على أنْ يكون لأحدهما ثمرةَ جزء من الأرض وللآخر ثمرة الجزء الآخر.

* **قوله: والأخبار في هذا:** يعني في قبول الصحابة لخبر الواحد.

* **قوله: أكثر من أن تحصى:** أي: أكثر من أن يتمكن من إحصائها بنو

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

واتَّفق التَّابعون عليه أيضًا، وإنَّما حدث الاختلاف بعدهم.

فإن قيل: لعلَّهم عملوا بأسبابٍ قارنت هذه الأخبار لا بمجرَّدها.

قلنا: قد صرَّحوا بأنَّ العمل بالأخبار، والأصل عدم سببٍ آخر.

فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبارٍ كثيرةٍ فلم يقبل النَّبيُّ ﷺ خبر ذي اليدين.

---

آدم، وإلا فإن الله عَزَّ وَجَلَّ لا يفوته شيء، وقد أحاط بكل شيء علمًا.

* **قوله: واتَّفق التَّابعون عليه أيضًا، وإنَّما حدث الاختلاف بعدهم:** يعني اتفق التابعون على رواية أخبار الآحاد والعمل بها والتَّعبُّد لله عَزَّ وَجَلَّ بذلك، وإنما حدث الاختلاف بعدهم. فهذا هو الدليل الأول للجمهور.

وقد أُورِدَ عليه عدد من الاعتراضات منها:

* **قوله: فإن قيل: لعلَّهم عملوا بأسبابٍ قارنت هذه الأخبار لا بمجرَّدها:** يعني أنَّ هَؤلاء الصَّحَابَة يحْتَمل أنهم عَمِلُوا بدليل آخر غَيْر خَبَر الْوَاحِدِ.

وأجيب عن هذا بجوابين:

**الجواب الأول:** أن الصحابة قد صرَّحوا بأنهم قد عَمِلُوا بخبر الواحد، قال قائلهم: لولا هذا لقضيت بغيره، وكانوا يقضون بشيء فلما أخبروا بالخبر تركوا قضاءهم السابق.

**الجواب الثاني:** أن إسناد عَمَلِهِم بهذه الأخبار إلى سبب آخر يحتاج إلى دَلِيل، والأَصْلُ عَدَم وجود سبب آخر إلا كونها أخبار آحاد.

**الاعتراض الثاني:** ورد عن بعض الصحابة أنهم لم يَعْمَلُوا بخبر الآحاد

ولا أبو بكرٍ خبر المغيرة وحده في ميراث الجدَّة.

ولا عمر خبر أبي موسى في الاستئذان.

---

فلم يقع إجماع، ومثَّلُوا لذلك بأن النَّبيّ ﷺ لم يقبل خَبَر ذي اليدين[(١)].

وهذا الاستدلال فيه نظر؛ لأنه ليس من حوادث الإجماع، وأجيب عن هذا بأن النَّبيّ ﷺ إِنَّمَا تَوَقَّفَ في خبر ذي اليدين لِلتَّرَدّد في حاله؛ إذ قد صلى معه جماعة كثيرة من الصحابة فلَمْ يَرُد عليه أحد منهم، فهذا جعله يتردد في قبول خبره.

* **قوله: ولا أبو بكر خبر المُغِيرَة وَحْدَه**؛ لأن المغيرة روى أن النَّبيّ ﷺ أَعْطَى الجَدّة السدس فقال أبو بكر رضي الله عنه: مَنْ يَشْهَد معك؟

فشهد معه محمد بن مسلمة رضي الله عنه[(٢)].

* **قوله: ولا عمر خبر أبي موسى في الاستئذان**: يعني لما جاء أبو موسى الأشعري رضي الله عنه إلى عمر رضي الله عنه وطَرَقَ عليه الباب ثلاثًا ثم رجع، استدعاه عمر، قال: لم رجعْتَ؟ قال: لأن النَّبيّ ﷺ قال: «**الاستئذان ثلاث، فإن أذن لك**

---

(١) أخرج البخاري(١٢٢٩) ومسلم (٥٧٣) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ إِحْدَى صَلاتَي الْعَشِيِّ، إِمَّا الظُّهْرَ، وَإِمَّا الْعَصْرَ، فَسَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَتَى جِذْعًا فِي قِبْلَةِ الْمَسْجِدِ، فَاسْتَنَدَ إِلَيْهَا مُغْضَبًا، وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَهَابَا أَنْ يَتَكَلَّمَا، وَخَرَجَ سَرَعَانُ النَّاسِ، قُصِرَتِ الصَّلاةُ، فَقَامَ ذُو الْيَدَيْنِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ أَقُصِرَتِ الصَّلاةُ أَمْ نَسِيتَ؟ فَنَظَرَ النَّبِيُّ ﷺ يَمِينًا وَشِمَالا، فَقَالَ: «**مَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟**» قَالُوا: صَدَقَ، لَمْ تُصَلِّ إِلا رَكْعَتَيْنِ، «فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ، ثُمَّ سَجَدَ، ثُمَّ كَبَّرَ فَرَفَعَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَرَفَعَ».

(٢) سبق تخريجه ص (٣٦٩).

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أنَّ هذا حجَّةٌ عليهم؛ فإنَّهم قبلوا الأخبار الَّتي توقَّفوا عنها، ولم تبلغ رتبة التَّواتر ولا خرجت عن كونها آحادًا.

---

**وإلا فارْجِع**» فقال عمر: لتأتيني بمن يشهد بذلك، أو لأفعلن، فأتى أبو مُوسَى بمن يشهد معه[(١)].

والجواب عن هذه (**الوقائع أنَّ هذا حجَّةٌ عليهم؛ فإنَّهم قبلوا الأخبار الَّتي توقَّفوا عنها، ولم تبلغ رتبة التَّواتر ولا خرجت عن كونها آحادًا**) أي: أن رواية الاثنين من أخبار الآحاد، وحينئذٍ هذه الأدلة فيها حُجِّيَّة خبر الاثنين وهي مِنْ أَخْبَار الآحاد، وأجيب عن هذا بأنهم إِنَّمَا أرادوا الاستظهار والتثبُّت فِي هَذا الأمر.

---

(١) أخرجه البخاري(٦٢٤٥) ومسلم (٢١٥٣) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ ﷺ، قَالَ: كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الأَنْصَارِ، إِذْ جَاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذْعُورٌ، فَقَالَ: اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ ثَلاَثًا، فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ؟ قُلْتُ: اسْتَأْذَنْتُ ثَلاَثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلاَثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ**» فَقَالَ: وَاللَّهِ لَتُقِيمَنَّ عَلَيْهِ بِبَيِّنَةٍ، أَمِنْكُمْ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَقَالَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ: وَاللَّهِ لاَ يَقُومُ مَعَكَ إِلا أَصْغَرُ القَوْمِ، فَكُنْتُ أَصْغَرَ القَوْمِ فَقُمْتُ مَعَهُ، فَأَخْبَرْتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ ذَلِكَ.

والثَّاني: توقُّفهم كان لمعانٍ مختصَّةٍ بهم؛ فتوقَّف النَّبيِّ ﷺ في خبر ذي اليدين ليعلمهم أنَّ هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد، وأبو بكرٍ طلب الاستظهار بقول شخصٍ آخر، وعمر كان يفعل ذلك سياسةً ليتثبَّت النَّاس في الرِّواية.

الدَّليل الثَّاني: ما تواتر من إيفاد رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسعاته إلى الأطراف لتبليغ الأحكام والقضاء وأخذ الصَّدقات وتبليغ الرِّسالة، ولم يكن ليبلِّغها بمن لا يكتفى به.

---

* **قوله: والثَّاني: توقُّفهم كان لمعانٍ مختصَّةٍ بهم:** هذا جواب آخر عن اعتراضاتهم، وهو أن توقفهم عن الأخذ بخبر الواحد في هذه المسائل لِعِلَل خاصَّة ومعان يَسْتَقِلّ بها الموقف، فتَوَقُّف النَّبيّ ﷺ في الأخْذِ بخبر ذي اليدين مِنْ أَجْلِ أن يُعْلَم الناس أن السنة في الصلاة أنْ لا يقبل إلا قول الاثنين، وأبو بكر طلب الاستظهار، أي: طلب قوة خبر الراوي الأول بخبر راوٍ ثانٍ، وليس معناه أنه سَيَرُدّ خبر الأول، قالوا: وكان عمر يفعل ذلك سياسةً؛ لِيَتَثَبَّتَ الناس في الرواية.

* **قوله: الدليل الثاني:** يعني من أدلة الجمهور على حُجِّيَّة أخبار الآحاد **(ما تواتر من إيفاد رسول الله ﷺ أمراءه ورسله)** أي الأحاديث المتواترة، فهناك أحاديث متواتِرَة تَدُلّ عَلَى حجية خبر الآحاد، منها الأحاديث المتواترة في كَوْنِ النَّبيّ ﷺ كان يكتفي بإرسال الواحد في تبليغ الأحكام الشَّرْعِيَّة، ولَوْ كان خبر الواحد لا يُقْبَل؛ لكان بعثه لا فَائِدَة منه، ويَدُلّ هذا على أن تَبْلِيغ أخبار النَّبيّ ﷺ مِن طريق الواحد فيه كفاية وتَقُومُ بِه الحجة.

دليلٌ ثالثٌ: انعقاد الإجماع على قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنِّه، فما يخبر به عن السَّماع الَّذي لا يشكُّ فيه أولى.

فإن قيل: هذا قياسٌ لا يفيد إلاَّ الظَّنَّ، وخبر الواحد أصلٌ لم يثبت بالظَّنِّ.

---

*** قوله: انعقاد الإجماع على قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنِّه:**

هذا دليل ثالث وهو دليل قياسي: قالوا: بالإجماع والاتفاق بيننا وبين الخصم أن قَوْلَ المُفْتِي الواحد مقبول ويَجِبُ العَمَلُ به، وهو حجة على العَامِّي، قاسَ على ذلك خبر الواحد؛ فإن الأصل قَوْلُ المفتي والفرع خبر الواحد، والحكم: وجوب العمل به وقبوله، والعلة: كلاهما خَبَر واحد في أمر ديني شَرْعِيّ، وقد يُسْتَدَلّ بهذا الدليل على نفس النَّسَق السابق فيكون قياس علة، وقد يُسْتَدَلّ به على جهة القياس الأَوْلَوِيّ، فيقول: إذا قُبِلَ خبر المُفتي الواحد وهو يُخْبِر عَنْ ظَنِّهِ فَمِنْ بَاب أَوْلَى أن يُقْبَل خَبَر الرَّاوِي الواحد الذي يُخْبِر عَنْ قَوْلِ النَّبِيّ ﷺ، وقد يُسْتَدَلُّ فيه بالقياس في مَعْنَى الأصل، هذا هو الذي أَشَارَ إِلَيْهِ المؤلف، أنه لا يوجد فرق في قبول خَبَر الواحد في باب الفتوى مَعَ قَبُولِهِ في باب الرواية، فإذا قُبِلَ في أحدهما لَزِمَ قَبُولُهُ في الثانية.

*** قوله: فإن قيل: هذا قياسٌ لا يفيد إلاَّ الظَّنَّ، وخبر الواحد أصلٌ لم يثبت بالظَّنِّ:** هذا هو القول الثاني في المسألة وهو قول طائفة من القدرية، وهم مِنَ المعتزلة الذين يكذِّبون بالقدر، وبعض أهل الظاهر، فقالوا: خَبَرُ الواحد لا يُسْتَدَلّ به ولا يحتج به، واستدلوا على ذلك بالنصوص الناهية عن اتباع الظن، ويُجَاب عن هذا إما بقول أن خبر الواحد الصحيح في السنة النبوية يفيد القطع

**قلنا: لا نسلِّم بأنَّه مظنونٌ، بل مقطوعٌ بأنَّه في معناه.**

**وذهب الجبَّائيُّ إلى أنَّ خبر الواحد إنَّما يقبل إذا رواه عن النَّبيِّ ﷺ اثنان ثمَّ يرويه عن كلٍّ واحدٍ منهما اثنان، ..........................**

---

والجَزْم، وإِمَّا أَنْ يُقَال إن خبر الواحد وإن كان مُفِيدًا للظن إلا أنه قد قامت الأدِلَّة القطعية على حجيته.

واعْتُرِضَ على هذا الاستدلال بأن هذا القياس ظنيٌّ، والمَسْأَلَة مسألة قطعية فكيف تستدلون بالظني في القطعي؟!

وأجيب عن هذا بأجوبة:

**الجواب الأول:** أن بعض أنواع القياس قَطْعِيّ، ومِنْ ذَلِكَ قِيَاسُ الفَرْعِ الذي في معنى الأصل؛ إذ لا يوجد فرق بين الأصل والفرع إلا في المَحَلّ الذي لا تأثير له في الحكم فكان قياسًا قطعيًّا.

**الجواب الثاني:** أن الأدلة القطعية قد دلت على صحة هذا القياس، فيكون قياسًا قطعيًّا.

* **قوله: وذهب الجبَّائيُّ إلى أنَّ خبر الواحد إنَّما يقبل إذا رواه عن النَّبيِّ ﷺ اثنان ...:** ذكر المُؤَلِّفُ مذهبًا ثالثًا في هذه المسألة وهو مذهب الجُبَّائِيّ في أنه لا يقبل الأحاديث الغريبة، والمراد بالغريب: ما تفرَّد به راوٍ واحد في أي طبقة من طبقات الإسناد، أما إذا رواه في كل طبقة اثنان فما فوق فيقبله الجبَّائي، واسْتَدَلّ عَلَى ذلك بقياس الرِّوَايَةِ على الشهادة؛ فَإِنَّ الشهادة لا يُقْبَل فيها إلا اثنان، قال: فهكذا الرواية.

وهذا الاستدلال فيه نظر مِنْ أَوْجُه:

**إلى أن يصير في زماننا إلى حدٍّ يتعذَّر معه إثبات حديثٍ أصلاً، وقاسه على الشَّهادة، وهو باطلٌ بما ذكرنا في الدَّليل على قبول خبر الواحد، والشَّهادة تخالف الرِّواية في أشياء كثيرةٍ فلا يصحُّ قياسها عليها.**

---

**الوجه الأول:** أن الرِّوَاية تخالف الشهادة في عَدَدٍ مِنَ المسائل فلا يصح قياسها عليه.

**الوجه الثاني:** أن الشهادة تُقْبَل من الواحد في بعض المواطن، ولا تُقْبَل مِن الاثْنين والثلاثة في بعض المواطن كالشهادة على الزنا، من ثم لا يصح هذا القياس.

واعترض المؤلِّف على القول بأنه يلزم على هذا القول أن يتَعَذَّر إِثْبَات خَبَر الواحد؛ لأنه يشترط في كل طبقة أن يَروي عن كل راوٍ راويان، ففي الطبقة الأولى رواه راويان، والثانية رواه أربعة، والثالثة ثمانية والرابعة ستة عشر فتصل إلى حد يتَعَذَّر معه إثْبَات الأحاديث.

وهذا فيه نَظَر؛ لأنه قد يَقُول بأنني لا أشترط التغايُر في الرواة عن كُلِّ وَاحِد، إذا كانت الطبقة الأولى روى فيها راويان، وفي الطبقة الثانية رَوَى راويان عن كُلٍّ مِنَ الرَّاوِيَيْن الأولين، فحينئذ نكتفي في الطبقة الثانية برواية اثنين، وعلى كلٍّ فالأدلة تدل على خلاف قول الجبائي هذا، فيتبين لنا رُجحان القول بوجوب قبول أخبار الآحاد، وعدم جواز التَّرَدُّد في قبولها.

**فصل:**

ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروطٍ: الإسلام، والتَّكليف، والعدالة، والضَّبط.

أمَّا الإسلام فلا خلاف في اعتباره؛ فإنَّ الكافر متَّهمٌ في الدِّين.

---

**في شروط الراوي:**

ذكر المُؤَلِّفُ هنا شروط الراوي المقبول الرواية، وللراوي حالان: حال التحمُّل، وحال الأداء؛ ففي حال التحمُّل لا يُشْتَرَط إلا العقل، فما تحمَّله الإنسان حال جُنونه لم تَجُز له رِوَايَتُهُ، وبَقِيَّة الشروط فإنها لا تُشْتَرَط في التحمُّل وإنما تشترط في الأداء، والمُرَاد بالتحمل السماع، والمراد بالأداء الرواية.

* **قوله: ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروطٍ:** أي: ويُشْتَرَط في الراوي ليكون مقبول الرواية أربعة شروط:

**أولها:** الإسلام، والمراد بالإسلام: الدخول في هذا الدين بالإقرار لله بالألوهية وحده، والإقرار لنبيه ﷺ بالرسالة، وقد وقع الإجماع على أن الإسلام شرط في الرواية، وإن روى كافرٌ خبرًا لم يجز التعويل على روايته، قد يكون هناك بعض المستشرقين يَحْفَظُون القرآن ويحفظون أحاديث نبوية، ومع ذلك لا يجوز قَبُول الرواية منهم؛ لأمور:

**أولها:** أنه مُتَّهَم بالسَّعْيِ في كل ما يُؤَثِّر على هذا الدين ويضره، فَلَمْ تُقْبَلْ رِوَايته حالَ كفره.

فإن قيل: الكافر معظِّمٌ للدِّين ممتنعٌ من المعصية، فينبغي أن تقبل روايته.

فالجواب: أن الكافر متأوِّل، وتورُّع هذا من الكذب كتورُّع اليهودي، فلا يلتفت إلى هذا، ولا يستقاد هذا المنصب بغير الإسلام.

وقال أبو الخطَّاب في الكافر والفاسق المتأوِّلين: إن كان داعيةً فلا يقبل خبره؛ لأنه لا يوثق.

---

* **قوله: فإن قيل: الكافر معظِّمٌ للدِّين ممتنعٌ من المعصية، فينبغي أن تقبل روايته:** يعني لو اعْتَرَضَ معترض وقال: مِنَ الكُفَّارِ مَنْ يَتَنَزَّه عن الكذب ديانةً حسب دينه، فلماذا لا نقبل روايته، وإنما كَفَرَ متأوِّلاً؟

وأجيب عن هذا: بأننا لا نستطيع التفريق بين المتَورِّع عن الكذب وغيره، كما أُجِيب بأن جَمِيع الكفار لهم تأويل ولهم شبهة وَرَدَتْ عليهم، فحينئذٍ لا ينبغي أن تُقْبَل رواية الكافر؛ لأنَّ مَنْصب الرواية لا يُسْتَفَادُ إلا بالدُّخُول في دين الله.

**القول في قبول رواية المبتدعة:**

أما قبول رواية المبتدعة ففيها تفصيل حسب نوع البدعة:

فمَنْ كانت بدعته مكفرِّة وكُفِّر ببدعته، كمن كان يصرف شيئًا من العبادة لغير الله، فهذا لا تُقْبَل روايته، ومَنْ كانت بِدْعَتُهُ غير مكفرِّة، وكان داعية لبدعته، وروى ما يؤيد بِدْعَتَهُ فلا تقبل روايته؛ لأنه مُتهم فيها.

أما مَنْ لَمْ يَكْفُر بِبدعته ولم يَكُنْ دَاعِيةً لبدعته، فهل تُقبل روايته، أو لا؟

**وإن لم يكن فكلام الإمام أحمد يحتمل القبول وعدمه، فإذا قال: احتملوا الحديث من المرجئة. وقال: يكتب عن القدريِّ إذا لم يكن داعيةً، واستعظم الرواية عن سعدٍ العوفيِّ، وقال: هو جهميٌّ امتحن فأجاب.**

**وأجاز أبو الخطَّاب قبول رواية الفاسق المتأوِّل لما ذكرنا، وهو مذهب الشافعيِّ.**

---

هَذَا مِنْ مواطن الخلاف بين العُلَماء، وقَدْ ذكر المُؤَلِّفُ قولين عن الإِمَام أحمد فإنه قال: يحتمل الحديث من المرجئة، جواز قبول خبر المبتدعة، وقال عن عطية العوفي بأنه مرجئ وأمر باطراح روايته، فالرواية عن الإمام أحمد في هذا الباب مختلفة، إذ يرى أن المبتدع الداعية ومن كُفِّرَ ببدعته لا تقبل الرواية منهما، وأما من عداهما فتُقْبَل روايته؛ ولذلك روى الإمام البخاري والإمام مسلم عن جماعة منهم.

وبعض أهل العلم قسم البدع إلى ثلاثة أقسام: بدع غليظة، وبدع متوسطة، وبدع خفيفة؛ فالبدع الكبيرة لا تُقْبَل رواية أهلها، والبدع الصغيرة تُقْبَل، والبدع المتوسطة تُقْبَل رواية أهلها إلا إذا رووا ما يؤيد بدعتهم.

* **قوله: وأجاز أبو الخطَّاب قبول رواية الفاسق المتأوِّل لما ذكرنا:** هذه مسألة الفاسق المُتَأَوِّل، فالفاسق الذي أقْدَم على الفسق ويعلم أنه فسق لا تُقْبَل روايته؛ لأن الله قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] ولم يقل: فاقبلوا، أما إذا كان الفاسق متأوِّلاً، أي: يظن جَوَاز فعله، فحينئذٍ لا يكفر بذلك؛ لأنه قد قامت عنده شبهة وله تأويل، والصَّواب أنه لا يُحكم بفسقه ولا يأثم بذلك؛ لأنه عمل بما في وسْعِهِ ومَا غَلَبَ على ظنه.

والثاني: التَّكليف: فلا يقبل خبر الصبيِّ والمجنون؛ لكونه لم يعرف الله، ولا يخافه، ولا يلحقه مأثمٌ فهو أدنى من الفاسق، أما ما سمعه صغيرًا ورواه بالغًا فمقبولٌ؛ لأنه لا خلل في سماعه ولا أدائه.

ولذلك اتفق السَّلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة كابن عباسٍ وابن الزُّبير والحسن والحسين والنُّعمان ونظرائهم.

---

* **قوله: والثاني: التَّكليف:** أي الشرط الثاني من شروط قبول الخبر، فيُشْتَرَطُ فِي الراوي ليكون مقبول الرواية أن يكون مُكَلَّفًا، ومعنى كونه مكلفًا، أي: يكون عاقلاً بالغًا، ويترتب على ذلك أن خَبَرَ المجنون لا يقبل، فلا يُقْبَل تحمُّله ولا يقبل أداؤه، أما الصبي فيمكن أن يَتَحَمَّل حَالَ صِغَرِه، لكن لا تُقْبَل روايته إلا بعد بلوغه، وحينئذٍ فالصبي والمجنون لا تُقْبَل روايتهم؛ لأنهم لا يلحقهم إِثْمٌ حَالَ الكذب، وهم لا يعرفون الله.

* **قوله: أما ما سمعه صغيرًا ورواه بَالِغًا فَهُو مَقْبُول:** واسْتَدَلَّ عَلَى ذلك بإجْمَاعِ الأُمَّة عَلَى قَبُول مَرَاسِيلِ الصَّحَابة في وقَائِع تَحَمَّلُوها في الصِّغَر وَرَوَوْهَا في الكبر، قال: (**ولذلك اتفق السلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة**)، يعني: في الوقائع التي شَاهَدُوهَا حَالَ الصغر فنقلوها في حال الكبر، وليس في المراسيل.

مَثَّلَ المؤلف بِابْنِ عباس وابن الزبير والحَسَن والحسين والنعمان بن بشير، ومنهم: جابر، ومحمود بن الربيع، ويزيد بن السائب، وعبد الله بن عمر في أول أمره.

الثالث: الضَّبط: فمن لم يكن حالة السماع ممن يضبط لم تحصل الثِّقة بقوله.

الرابع: العدالة: فلا يقبل خبر الفاسق؛ لأن الله تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] **وهذا زجر عن الاعتماد على قول الفاسق.**

---

* **قوله: الثالث: الضَّبط:** أي الشرط الثالث مما يُشترط في الراوي لكي يكون مقبول الرواية: الضبط، والضبط: أن يؤدي الراوي مَرْوِيَّاته بمثل ما سَمِعَها، فمَنْ أَدَّى الرِّوَايَة بمثل ما سَمِعَ كَانَ ضابطًا، ويشترط الضبط حال الأداء وحال التحمل، فمن لا يَضْبِط لا يُوثَق بِقَوْلِهِ.

* **قوله: الرابع: العدالة:** فلا يقبل خبر الفاسق لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] وهو زجر عن الاعتماد على قول الفاسق.

والعدالة صِفَة في النفس تَبْعَثُ على فعل الواجبات وتَرْك كَبَائِرِ الذنوب، والإصرار على الصغائر، ويترتب على هذا الشرط أن رواية الفاسق غير مقبولة، وهذا الشرط وهو العَدَالة شَرْط لِقَبُول الرواية وهو الأداء، وليس شرطًا للتحمل.

ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشُّروط في إحدى الرِّوايتين وهو مذهب الشَّافعيِّ.

---

**في حكم خبر مجهول الحال**

* **قوله: ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشُّروط في إحدى الرِّوايتين وهو مذهب الشَّافعيِّ:** مجهول الحال هل تُقْبَل رِوَايَتُهُ أَوْ لا؟ أصل هذه المسألة: هَل الأَصْل في المسلم العدالة؟ الأصل فيه أننا لا نَعرف ما حاله؛ ولذلك إذا شهد شاهد طَلَبْنَا إحضار المُزَكِّين، ولو كان الأصل أنه عَدْل لما احْتَجْنَا إلى التزكية؛ لأن هذا هو منشأ الخلاف، فالحنفية يقولون: الأَصْل في المسلم العدالة، والجمهور يقولون: لا تُثْبت العدالة إلا بِدَلِيلٍ وَبَيِّنَة، وتَرَتَّبَ على هذا مسألة مجهول الحال هل تُقْبَل روايته، أو لا؟

فالجمهور قالوا: لا تُقْبَل روايته، كما هو مَذْهَب الشافعي ومالك والمشهور مِنْ مَذْهَب أحمد(١)، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أننا لا نقبل خَبَرَ أَحَدٍ إلا إذا قامت البينة والدليل على وجوب قَبُولِ خبره، وأدلة حجية خبر الواحد إنما كانت في خَبَرِ العَدْل وليست في خبر مجهول الحال، فلا تَشْمَل أدلة حجية خبر الواحد أَخْبَار مَجْهُولِين.

**الدليل الثاني:** القياس، فشَهادة المجهول لا تُقْبَل، فهكذا روايته.

**الدليل الثالث:** قالوا: إن العَامِّيَّ لا يجوز له أن يأخذ بِفَتْوَى المَجْهُول، فَكَذَا لا يُؤْخَذُ بِخَبَرِ المَجْهُول.

---

(١) انظر: المستصفى (٢/٢٣٣) المسودة (ص: ٢٥٣) شرح مختصر الروضة (٢/١٤٧) كشف الأسرار (٢/٤٠٠) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/٦٩٩).

والأخرى: يقبل خبر مجهول العدالة دون غيرها وهو مذهب أبي حنيفة؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ قبل شهادة الأعرابيِّ برؤية الهلال، ولم يعرف منه إلا الإسلام؛ ولأنَّ الصَّحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب والعبيد والنِّساء، ولأنَّهم لم يعرفوهم بفسقٍ، ........................

---

* **قوله: والأخرى: يقبل خبر مجهول العدالة دون غيرها وهو مذهب أبي حنيفة:** ذهَبَ الحنفية إلى أن خبر المجهول مَقْبُول[1]، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن أعرابيًّا شهد عند النَّبيّ ﷺ برؤية الهلال، فَقَبِلَ شهادته، وَأَعْلَنَ الشهر بناءً عليها[2]، وهذا أعرابي مَجْهُول، وَمَعَ ذَلِكَ قَبِلَ شهادته بِرُؤْيَةِ الهلال، وهذا الاستدلال فيه نظر من جهات:

**الجهة الأولى:** حديث قبول النَّبيّ ﷺ لشهادة الأعرابي في رؤية الهلال لم يَثْبُتْ عَنِ النَّبيّ ﷺ، وأجيب بجواب آخر أن هَذَا الأعرابي قد يكون مَعْلُوم الحال عند النَّبيّ ﷺ ولذلك قَبِلَ شَهَادَتَهُ.

**الدليل الثاني:** إِجْمَاع الصَّحَابة على قبول رواية الأعراب والعبيد والنِّسَاء، مع أن كثيرًا منهم مجاهيل عندهم إلا أَنَّهُم اكْتَفَوْا بكونهم لم يعرفوهم بفسق.

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٣٤٠) والترمذي (٦٩١) وابن ماجه (١٦٥٢) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: إِنِّي رَأَيْتُ الْهِلالَ، قَالَ الْحَسَنُ فِي حَدِيثِهِ يَعْنِي رَمَضَانَ، فَقَالَ: **«أَتَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ»**، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: **«أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؟»**، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: **«يَا بِلالُ، أَذِّنْ فِي النَّاسِ فَلْيَصُومُوا غَدًا»**.

**ولأنَّه لو أسلم ثمَّ شهد، أو روى، فإن قلتم: لم تقبل شهادته وروايته فبعيدٌ، وإن قبلت: فلا مستند لقبولها إلا الإسلام، مع عدم ظهور الفسق؛.....**

---

وأُجِيبَ عن هذا: بأن الصحابة قد ورَدَتِ النُّصُوص بتَعْدِيلهم، ومِنْ ثَمَّ لا يُقَال فِيهِمْ مَجْهُول فكلهم عدول، وأيضًا لا نُسَلِّمُ بِأَنَّ الصَّحَابَةَ كانوا يقبلون خبر أَيِّ واحد، فقد كانوا يردون مَنْ جهِلوا حاله؛ ولذلك رَدّ عُمَر خبر فاطمة بنت قيس فيمن طلقها زَوْجُها وبَتَّ طَلاقها هل لها سكنى ونفقة، أو لا؟[1].

وقال عَلِيّ ﷺ: لا نَرُدّ خَبَرَ رَسُول الله ﷺ لأعرابي بَوَّال عَلَى عَقِبَيْه[2].

**الدليل الثالث:** أَنَّهُ لو أسلم وروى بعد إسلامه مباشرة خبرًا لَقُبِلَ خَبَرُهُ مَعَ أَنَّهُ مجهول، فمِنْ بَابِ أولى إذا استمر في الإسلام مدة أن تُقْبَل شهادته؛ لأنه قد ازداد عملاً صالحًا، فإن قلتم بأنه لا تُقْبَل روايته فهذا قول بعيد؛ لأنه ليس عنده إلا الاستمرار في الإسلام، والاستمرار في الإسلام ليس قادحًا، وإن قلتم: تقبل روايته، فأنتم لا تَعْرِفون مِنْ حَالِهِ إلا الإسلام.

وأجيب عن هذا بأنه غير مُسَلَّمٌ؛ فإن من أسلم حديثًا لا نَقْبَلُ خبره وروايته حتى نتأكد مِنْ ثِقَتِهِ وَصِدْقِهِ، ولو سلمنا بأنها تُقْبَل، فإن من أسلم حديثًا عنده من الوازع ومن الخوف من الله عَزَّ وَجَلَّ ما جعله يجتنب الكذب، أو الزيادة في الأحاديث النبوية.

---

(١) سبق تخريجه ص (٣٠٨).

(٢) سبق تخريجه ص (٣٠٩).

**ولأنَّه أخبر بطهارة الماء، أو نجاسته، أو أنَّه على طهارةٍ، أو أنَّ هذه الجارية المبيعة ملكه، أو أنَّها خاليةٌ عن زوجٍ، قبل قوله.**

---

**الدليل الرابع:** قبول شهادة المجهول في الأسواق في البيع والشراء مع الجهل بحاله، فكما قبلت هنا شهادة المجهول، تُقبل رواية المجهول، كذلك لو قدمت على ماء ووجدت رجلاً مجهولاً عنده فأخبرك أن الماء نجس، فتَقْبَل قَوْلَه.

وأجيب عن هذا: بأن قبول خبر المجهول في هذه المسائل مما تدعو الحاجة إليه، وإلا لما تمكن المجهول من بيع ممتلكاته، أما الخبر عن نجاسة الماء وقِلَّتِهِ فَلا نسلم أنه يقبل خبر المجهول.

هذا أحد القولين في المسألة، وبهذا يظهر لنا رجحان القول بأن خبر المجهول لا يُقبل.

ووجه الرِّواية الأولى: أنَّ مستند قبول خبر الواحد الإجماع، والمجمع عليه قبول رواية العدل، وردُّ خبر الفاسق، والمجهول الحال ليس بعدلٍ؛ ولأنَّ شهادته لا تقبل فكذلك روايته، ولأنَّ المقلِّد إذا شكَّ في بلوغ المفتي درجة الاجتهاد لم يجز تقليده فكذا هذا.

وأمَّا قبوله ﷺ قول الأعرابيِّ فلعلَّه كان معلوم العدالة عنده إمَّا بخبرٍ، أو تزكيةٍ، أو وحيٍ.

وأمَّا الصَّحابة: فإنَّما قبلوا قول معروف العدالة عندهم وحيث جهلوا ردُّوا؛ ولأنَّ الصَّحابة مجمعٌ على عدالتهم بتزكية النَّصِّ لهم بخلاف غيرهم.

وأمَّا الحديث العهد بالإسلام: فلا نسلِّم قبول قوله، وإن سلَّمنا فذلك لقرب عهده بالإسلام.

وأمَّا قول العاقد: فمقبولٌ رخصةً مع ظهور فسقه؛ لمسيس الحاجة إلى المعاملات.

وأمَّا الخبر عن نجاسة الماء وقلَّته فلا نسلِّمه.

---

*** قوله: ووجه الرِّواية الأولى: أنَّ ... إلخ[1]:**

**أمثلة على خبر المجهول:**

**لو قال:** حدثني رجل، لا تُقبل روايته، ولو قال: حدثني ابن سعيد وهو مجهول الحال، فلا تُقبل روايته، ولو قال: حدثني الثقة، لا تُقبل روايته

وفي صحيح ابن حبان رواية عَنْ عَدَد من المجاهيل؛ ولذلك نزلت رُتْبَةُ صَحِيح ابن حبان عن الصحيحين.

---

(١) هذه الأجوبة ذكرها الشيخ مع الأدلة السابقة، بما يغني عن إعادة شرحها هنا.

**فصل:**

**ولا يشترط في الرِّواية الذُّكوريَّة، ولا البصر؛ لأنَّ الصَّحابة رووا عن عائشة رضي الله عنها وغيرها، وهم كالضَّرير في حقِّها.**

---

**فيما لا يشترط في الراوي:**

تقدم معنا البحث في شروط الراوي الذي تُقْبَل روايته، وذكرنا أنها أربعة شروط: الإسلام، والعَدَالَةُ، والضَّبْطُ، والتَّكْلِيف.

وهناك عدد من الأمور، أو الصفات قد يقع تَرَدُّد في اشتراطها في الراوي.

**الصفة الأولى: الذُّكوريَّة:** فإن طائفة قالوا بأن الشهادة في الحُدُودِ لا تُقْبَل إلا من الذُّكور، فهكَذا الرواية في تِلْكَ الأبْوَاب لا تُقْبَل إلا من ذكرين، أو إلا من الذُّكُور.

والصَّوَاب أن الذكورية لَيْسَتْ شَرْطًا في الرواية، وذلك لِوُجُودِ الفَرْقِ بين الرِّوَايَة والشهادة؛ فإن بَابَ الرواية يَتَرَتَّبُ عليه حُكم شَرْعِيّ لِعُمُومِ النَّاسِ، بِخِلافِ بَابِ الشَّهَادة فَإِنَّمَا يَتَرَتَّب عليه تطبيق حُكْم شَرْعِيّ ثابت يَتَعلَّق بقضية معينة، والناس العدول يتحرَّزون فيما يتعلق بقضايا العموم زِيَادَة تَحرُّز عن القضايا الَّتِي تكون خاصة بأفراد، ولهذا قَبِلَ الصحابة رواية عائشة رضي الله عنها وقبلوا رواية نساء الصحابة؛ وذلك لأنهنَّ قد وجدتْ فِيهِنَّ الشُّرُوط السابقة.

**الصفة الثانية: (صفة البصر):** فَلا يُشْتَرَط في الرَّاوِي أن يكون مُبْصِرًا، بل الأعمى تُقْبَل روايته، فالبصر ليس شرطًا لا فِي التَّحَمُّل ولا في الأداء، لعدم ورود الدليل الدال على اشتراط هذه الصفة؛ ولذلك قبل الصحابة خبر الأعمى وروايته، فقد كان ابن أم مكتوم أعمى رجلاً لا يُبْصِر، ولا يُؤَذِّن حَتَّى يُقَالَ

**ولا الفقه لقوله ﷺ: «ربَّ حامل فقهٍ غير فقيهٍ» خلافًا لأبي حنيفة في قوله: إن خالف القياس يشترط فقهه وإلا فلا.**

---

لَهُ: أصْبَحْتَ أصبحت[1]، ومع ذلك قُبِلَتْ رِوَايَتُهُ وقُبِلَ خَبَرُهُ بِاتِّفَاق، ويدل على هذا قبول الأمة لرواية الرُّوَاة الذين رَوَوا عن النساء، فإن النساء كُنَّ يَحْتَجِبْنَ مِنَ الرِّجَال ولا يَرَى الرجالُ وجُوهَ النِّسَاء ومع ذلك تُقْبَل رِوَايَة من روى عَنْهن من وراء حجاب، مما يَدُلّ على أن صفة البصر ليست مشترطة في الرواة.

**الصفة الثالثة**: صفة الفقه: الفِقْهُ في الدين ليس شَرْطًا في الرَّاوِي الَّذِي تُقْبَل رِوَايَتُهُ؛ وذلك لأن النَّبِيّ ﷺ قال: **«رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ»**[2]، واشترط بعض الفقهاء أنه يشترط أن يكون الراوي فقيهًا، فلا تُقْبَل رِوَايَة غير الفقيه، وهذا القول مخالفٌ للحديث السابق، وهناك قول ثالث في المسألة بأن الرَّاوِي غَيْر الفَقِيه إذا روى شيئًا يخالف ما عليه الناس لم تُقْبَل رِوَايَتُهُ، وإذا رَوَى أَمْرًا لا يُخَالِفُ مَا عَلَيْهِ النَّاس قُبِلَتْ رِوَايَتُهُ، وقد يُمَثَّل لهذا برواية أبي هريرة رضي الله عنه أن النَّبِيّ ﷺ قال: **«إذا ولَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أحدكم فليغسله سبعًا»**[3]، قالوا: وأبو هريرة ليس بفقيه، وَمِنْ ثَمَّ لَمْ يَقْبَلُوا رِوَايَتَهُ، وهذا القول القول مردود من وجهين:

---

(١) أخرج البخاري (٦١٧) ومسلم (١٩٢) عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «**إِنَّ بِلاَلاً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ**»، ثُمَّ قَالَ: وَكَانَ رَجُلاً أَعْمَى، لاَ يُنَادِي حَتَّى يُقَالَ لَهُ: أَصْبَحْتَ أَصْبَحْتَ.

(٢) سبق تخريجه ص (٣٢٩).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٧٢) ومسلم (٢٧٩).

**ولا يقدح في الرِّواية العداوة ولا القرابة لعموم حكمها، ولا يشترط معرفة نسب الرَّاوي فإنَّ حديثه يقبل ولو لم يكن له نسبٌ فالجهل به أولى.**

---

**الأول:** أن أبا هريرة مِنَ الْفُقَهَاءِ.

**الثاني:** أَنَّ رِوَايَةَ غَيْرِ الفَقِيهِ مَقْبُولة ؛ لأن النصوص قَدْ دَلَّتْ عَلَى قبولها.

**الصفة الرابعة:** العداوة ؛ فلا يُشترط في الراوي انتفاء العَداوة بينه وَبَيْنَ مَنْ يَسْتَفِيد مِنْ رِوَايَتِهِ، أَوْ مَنْ يَتَضَرَّر ؛ لأن الرِّوَايَةَ بَاب شَرْعِيّ دِينِيّ يَتَعَلَّق حُكْمُه بِالْعُمُومِ، وَمِنْ ثَمَّ لَمْ تَضُرَّ صفة العداوة إذا كانت عند الراوي لمن يتضَرَّر براويته ؛ ولذا قال: **(لعُموم حكمها)** ليست كالشهادة ؛ لأن الشَّهادة يَقْتَصِر الانتفاع بها للمشهود له.

**الصفة الخامسة:** القرابة ؛ فَلا يُشْتَرَط انْتِفَاء قَرَابَةِ الرَّاوِي لمن ينتفع بِروَايَتِهِ، فلَيْسَتْ كالشهادة في هذا الباب ؛ لِأَنَّهُ يَعُمّ حُكْمها أناسًا كثيرين، ولا تقتصر على قضية معينة.

**الصفة السادسة التي لا تُشْتَرَط في الخبر ولا في الراوي:** مَعْرِفَة النسب، فإن رواية المجهول في نسبه تُقبَل مَتَى كان عدلاً ؛ لأن النصوص الدَّالَّة عَلَى قَبُولِ رِوَاية العدل نصوص عامة تَشْمَلُ مَنْ جُهِلَ نَسَبُهُ، واستدل المؤلف على ذلك بِأَنَّ مَنْ لَيْسَ له نسب كابن الزنا متى كان ثقة عدلاً قُبِلَتْ رِوَايَتُهُ، فَمِنْ بَاب أولى أن تُقْبَل رِوَايَة مَنْ لَهُ نَسَب لَكِنَّهُ جُهِلَ ذَلِكَ النسب.

ولو ذكر اسم شخصٍ متردّدٍ بين مجروحٍ وعدلٍ، لم يقبل حديث للتردد.

---

* **قوله: ولو ذكر اسم شخصٍ متردّدٍ بين مجروحٍ وعدلٍ، لم يقبل حديث للتردد:** هذه مسألة إذا تَرَدَّدَ اسْمُ الرَّاوي بين اثنين، فَمَا الحُكْمُ فِي ذَلِكَ؟ مِثَال هذا: يَرْوِي بعض الرواة عَنْ سُفْيَان، وسُفْيَان يَتَرَدَّدُ بَيْنَ سفيان ابن عيينة وسُفْيَان الثوري لكن كلاً مِنْهُمَا ثقة فتُقْبَل الرواية، وهكذا يَرْوِي الرَّاوِي عَنْ حماد، فيحْتَمل أن يكون حماد بن سلمة ويحتمل أن يكون حماد بن زيد، وكِلاهُمَا مَقْبُول الرِّوَاية فلا يضر التردد، لكن لو تَرَدَّدَ بَيْنَ ثِقَة وضعيف فحينئذٍ لا نَقْبَل تِلْكَ الرِّوَايَة ونتوقف فيها حتى يتبين الحال.

وَمِنْ أمْثِلَةِ ذلك: حديث النهي عن الصبغ بالسواد، وتشبيه أهله بحواصل الطَّيْر[1]، فإنه قد وَرَدَ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ الكريم، فيُحْتَمَل أَنْ يَكُونَ عَبْد الكريم الجزري[2] وهو ثقة، ويُحْتَمَل أن يكون عبد الكريم بن أبي المخارق[3]، وهو ضعيف، فلما وَقَعَ التَّرَدّد توقفنا.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٢١٢) قال: حدثنا أبو توبة ثنا عبيد الله عن عبد الكريم الجزري عن سعيد بن جبير عن بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: وساق الحديث. وأخرجه النسائي(٨/١٣٨) عن عبد الكريم، ولم يذكر الجذري.

(٢) ثقة متقن. ينظر: تقريب التهذيب (١/٣٦١) وينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء (٦/٨٠).

(٣) ضعيف، روى هو والجذري عن سعيد بن جبير، ومجاهد، والحسن. ينظر: تقريب التهذيب (١/٣٦١) وينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء (٦/٨٣).

**فصل: في التزكية والجرح:**

يسمعان من واحدٍ كالرِّواية بخلاف الشَّهادة.

وتقبل تزكية العبد والمرأة كقبول روايتهما.

---

* **قوله: التزكية والجرح:** المراد بالتزكية: الثَّنَاء عَلَى الرَّاوِي وَالشَّهَادَةُ لَهُ بِصَلاحِيَّةِ أَخْبَارِهِ لِلْقَبُولِ، وأما الجَرْحُ فَهُو وَصْف للراوي بصفة يُرَدُّ مَعَهَا خَبَرُهُ.

* **قوله: يسمعان من واحدٍ كالرِّواية بخلاف الشَّهادة:** التزكية والجرح كما تكون في باب الرواية تكون أيضًا في باب الشهادة، والمزكى في باب الشهادة لا بُدَّ فيه مِنَ العَدَد، فلا يكفي واحد في تزكية الشاهد، أما في باب الرواية فإنه يكتفى فيه بتزكية الواحد وجرح الواحد؛ لأن الرواية تُقْبَل مِن واحد وهو الأصل، فَفَرْعها الذي هو الجرح والتزكية يُقْبَل من الواحد، بِشَرْط أن توجد فيه الأَوْصَاف المشعرة بصلاحيته للجرح والتزكية، وحينئذ نَعْرِف الفَرْق بين باب الرواية وَبَاب الشهادة، فالتزكية في الشهادة لا بُدَّ فيها مِنَ العَدَدِ بِخِلاف باب الرواية.

* **قوله: وتقبل تزكية العبد والمرأة كقبول روايتهما:** هل تُقْبَل تزكية العبد في باب الرواية؟

نقول: نعم، تُقبل مَتَى كان أهلاً عارفًا بأسباب الجرح والتعديل، وإن لم يُقبل ذلك في تزكية الشهادة.

وهكذا أيضًا تُقْبَل تَزْكِيَةُ المَمْلُوك؛ لأنه لو روى خبرًا قُبِلَ خَبَرُهُ، فَقُبِلَتْ تَزْكِيَتُهُ وَجَرْحُهُ فِي باب الرواية، بخلاف التزكية في باب الشهادة لا بُدَّ فِيهَا مِنَ العدد.

وهكذا أيضًا تُقبَل تَزْكِيَةُ المرأة كما قبلت روايتها.

واختلفت الرِّواية في قبول الجرح إذا لم يبيِّن سببه:

فروي أنَّه يقبل؛ لأنَّ أسباب الجرح معلومةٌ، فالظَّاهر أنَّه لا يجرح إلا بما يعلمه، وروي أنَّه لا يقبل؛ لاختلاف النَّاس فيما يحصل به الجرح.

---

* **قوله: واختلفت الرِّواية في قبول الجرح إذا لم يبيِّن سببه:** هذه مسألة الجَرْح غَيْر المفسر هل يُقْبَل، أو لا؟ لو جاءنا أحد أئمة الجرح فجَرَحَ إنسانا بِحُكْم فقال: فلان ضعيف، فلان لا تُقْبَل رِوَايَتُهُ، هل يُقْبَل منه هذا الجرح، أو لا بُدَّ من بيان السبب الذي مِنْ أَجْلِهِ جُرِحَ ذلك الراوي؟

هذا مِنْ مَوَاطِن الخلاف، وللعلماء في هذه المسألة ثلاثة أقوال مشهورة:

**القول الأول:** أَنَّهُ يُقْبَلُ الجَرْحُ غَيْرُ المُفَسَّر؛ لأَنَّ الأَسْبَاب التي يُجْرَح الرَّاوِي بها معلومة، والظاهر أنه لَمْ يَجْرَحْهُ إِلا بِوَصْف صحيح يمكن تضعيف رِوَايَةِ الراوي بسببه.

**القول الثاني:** أنه لا يقبل الجرح إلا إذا كان مفسرًا قد وُضِّحَ سَبَبُهُ؛ لأن أسباب الجرح متفاوتة والناس يختلفون فيها، فبَعْض أئمة الحديث جَرَحَ إنسانًا، فَلَمَّا رُوجِعَ في ذلك قال: رَأيته يبول واقفًا[1]، وَجَرَح مَالِك في رواية راوٍ، فَلَمَّا كُلِّمَ فِي ذَلِكَ أَسْنَدَهُ إِلَى سَبَب لا يصح الجرح بسببه، وجرح عروة رَاويًا فَرُوجِعَ فِي ذلك فقال: حَدَّثَ عَنْ زَوْجَتِي وهو لم يشاهدها[2]؛ لكن يمكن أن يكون ذلك الراوي قد سمع منها حديثًا وعُرْوَة لم يفطن لذلك.

---

(١) أخرج الخطيب في الكفاية ص(١١١) بسنده قال: ثنا جرير، قال: «رأيت سماك بن حرب يبول قائماً فلم أكتب عنه».

(٢) المقصود هو محمد بن إسحاق بن يسار صاحب المغازي، وقد أنكر هشام بن عروة أن يكون ابن إسحاق قد حدث عن زوجته، ورُدَّ عليه بأنه يحتمل أن يكون حدث عنها وهو غلام، أو قبل زواج عروة بها.

**وقيل: ذلك يختلف باختلاف المزكِّي.**

**فإن اجتمع الجرح والتَّعديل قدِّم الجرح؛ لأنَّه اطِّلاعٌ على زيادةٍ.**

---

**القول الثالث:** أننا نَنْظُر إلى المُجَرِّح ؛ فَإِن كان المجرِّح يتحرَّز في الجَرْح ، ولا يَجْرَح الشخص إلا بسبب صحيح لم نَشْتَرِطْ عَلَيْه أن يُبَيِّنَ سَبَبَ الجَرْح ، وَلَعَلَّ هَذَا القول الثالث أرجح أَقْوَالِ أَهْلِ العلم في هذا الباب.

أما بالنسبة لِلتَّزْكِيَة هل يُشْتَرَط في المزكي أن يُبَيِّن السبب؟

قال بعضهم: يُشْتَرَط ؛ لئلا يكون منخدعًا بحاله ، أو يفوت عليه وصف تُبْنَى التَّزْكِيَة عليه ، والجمهور على أن المُزَكِّي لا يشترط في حَقِّه أن يُبَيِّن سبب التزكية ؛ قال بعضهم : لأَنَّ الأَصْلَ فِي المسلمين العدالة. وهذا خطأ ؛ لأن الأصل أن لا نَحْكُمَ عَلَى الآخرين بِجَرْحٍ ، أو تزكية ، وإنما السبب والدليل على قبول التزكية بدون ذكر سببها هو أن أسباب التَّزْكِيَةِ كثيرة ، لا بُدَّ مِن اجتماعها ويَصْعب تعدادها ، فمِنْ أسباب التزكية : أداؤه للصلوات وللزكاة وفعله للصيام وأداؤه للحج ، وقيامه بشرائع دينه ، وعدم ظلمه للآخرين ...إلخ، وهذه يصعب تعدادها في كل شخص تتم تزكيته ، ومِنْ ثَمَّ فَإِنَّ الصواب أن التَّزْكِيَة لا يشترط فيها ذكر السبب.

**إذا وُجِدَ في الشخص الواحد جَرْحٌ وَتَعْدِيل ، فَمَا الحكم؟**

الأصل أن نحاول الجَمْع بين ذلك الجَرْح وذَلِكَ التَّعْدِيل ، بحيث نَحْمِل الجرح على محل ونحْمِل التعديل على محل آخر.

مثال هذا : وَثَّقَ الأئمة الإمام مَعْمَر بْن راشد ، ولكِنْ جَرَحه بَعْضُهُمْ لروايته بَعْض الأحاديث ، فنظرنا فوجدنا أن الجَرْحَ يتعلق بأحاديثه التي رَوَاهَا فِي الْعِرَاق ، فَنَحْصُرُ الجَرْحَ في ذلك.

**فإن زاد عدل المعدَّل، فقد قيل: يقدَّم التَّعـديل، وهـو ضـعيفٌ؛ لأنَّ سبب التَّقديم زيادة العلم فلا ينتفي بزيادة العدد.**

---

مثال آخر: طَعَنَ بعض الأئمة في سَعِيدِ بْن أَبِي عَرُوبة، وأَثْنَى عَلَيْهِ آخرون، فتَفَقَّدْنَا حاله فوجدناه قَدِ اخْتَلَطَ فِي أَوَاخِرِ عمره، فحَمَلْنَا التَّزْكِيَةَ عَلَى مَا كَانَ قبل الاختلاط، وحملنا الجرح على ما كان بعد الاختلاط.

مثله: ابن لهيعة: اختلفت أقوال أهل العلم في تزكيته وجرحه، فسبرنا أحواله، فوجدنا أن التزكية تتعلق بما رواه العبادلة عنه، وأن الجرح يتَعَلَّق بِمَا رَوَاهُ غَيْرُهُمْ عَنْهُ.

أمَّا إذا لم يُمْكِنِ الجَمْعُ، أو حَمْل الجرح على محلّ والتزكية على محل آخر وتعَارَضَ عندنا الجرح والتزكية فنَنْظُر حينئذ في الجرح فَإِنْ كَان مُبيَّن السَّبَب قَدَّمْنَا الجرح؛ لأن الجارح اطَّلَعَ عَلَى زيادة علم لم يَطَّلِعْ عليها المعدِّل، فالجرح كان بصفة واحدة عندما وُجِدَتْ في الراوي صفة يُجْرَح بِهَا حَكَمْنَا بالجَرْح، بِخِلاف التعديل؛ فإن المُعَدِّل قَدْ يَخْفَى عَلَيْهِ بعْضُ صِفَات الجَرْح الموجودة في الراوي.

* **قوله: فإن زاد عدل المعدَّل:** يعني لَوْ قُدِّرَ أن الذين عَدَّلُوا جماعة وأن الجارح واحد فما الحكم؟

للعلماء في ذلك ثلاثة أقول:

**الأول:** يُقَدِّمُ التَّعْدِيل؛ لأن القائلين به أكثر. وهذا القول ضعيف؛ لأن الجارح عنده زيادة علم لم يَطَّلِعْ عَلَيْهَا المُعَدِّلون.

**الثاني:** يُقَدَّمُ الجَارِح.

.....................................................

---

**الثالث:** يُقَدَّمُ قَوْلُ الأَكْثَرِ، ولَكِنْ أَكْثَرِيَّة المزكين لا يترتب عليها حال؛ لأن الجارح الوَاحِد قَدْ يَطَّلِع على سبب لم يَطَّلِعْ عَلَيْهِ المُعَدِّلُونَ، فينبغي معرفة أَنَّ المُعَدِّلِينَ وَالجَارِحِين على مراتب وليسوا على رُتْبَةٍ وَاحِدَة.

**ما الذي يُجْرَح به الراوي؟**

جرح الراوي يكون إما في ضبطه، أو في عدالته، ويكون في خمسة أمور:

**الأول:** أن يكون جرحًا في دينه.

**الثاني:** أن يكون جرحًا في عدالته.

**الثالث:** أن يكون جرحًا في ضبطه.

**الرابع:** أن يكون جرحًا في تكليفه.

**الخامس:** أن يكون الجرح بسبب كثرة العلل عنده فيكون جرحًا للخبر وليس جرحًا للراوي، كما لَوْ وُجِدَتْ مُخَالفة للثقة لمن هو أوثق منه يُسمى شاذًّا، لا يطعن في الراوي لكنه يطعن في ا لرواية.

**فصلٌ: في التعديل:**

وذلك إمَّا بقولٍ، وإمَّا بالرِّواية عنه، أو بالعمل بخبره، أو بالحكم به.

وأعلاها صريح القول، وتمامه: أن يقول هو عدلٌ رضيٌّ، ويبيِّن السَّبب.

والثَّاني: الرِّواية عنه، وهل ذلك تعديلٌ له؟ على الرِّوايتين، والصَّحيح: أنَّه إن عرف من عادته، أو بصريح قوله أنَّه لا يروي إلا عن العدل كان تعديلاً، وإلا فلا.

فإن قيل: لو روى عن فاسقٍ كان غاشًّا في الدِّين.

فالجواب: أنَّه لم يوجب العمل على غيره، بل قال: سمعت فلانًا قال كذا، وقد صدق فيه.

---

تكلم المؤلف هنا عن طرائق التعديل؛ وتعديل الإمام في الحديث للراوي له أربعة طرق:

**الطريق الأول: بالقَوْل،** كما لو قال: فلان عدل، فلان ثقة، والتعديل بالقول له مراتب، أعلاها الإتيان بوصفين لِلتَّعْدِيل مع بيان سَبَبِ التَّعْدِيل، كما لو قال: عدل رضي، وبين السبب، ومثله: صيغ المبالغة، كما لو قال: أصْدَق الناس، أحفظ الناس عن فلان، وتتفاوت درجات التعديل بالقول، فمرة يأتي بوصف واحد ومرة يأتي بدون ذِكْرِ السَّبَب.

**الطريق الثاني من طرق تعديل الراوي: الرواية عنه،** فإذا رَوَى شَخْصٌ عَنْ آخر رواية، فإنها تُعْتَبَر بِمَثَابَةِ التوثيق له عند طائفة من أهل العلم؛ ولذلك يَعْتَبِرُون من أنواع القدح في الراوي عدم الرواية عنه، قال: لم يُحَدِّث عنه ابن مهدي، فإذا حَدَّثَ عنه ابن مهدي فهذا توثيق له.

**الثَّالث: العمل بخبره إذا عرف.**

---

**هل تعتبر الرواية عن الشخص تعديلاً له، أو لا تعتبر؟**

هناك ثلاثة أقوال مشهورة:

**القول الأول:** أن الرواية عن الشخص بمثابة التَّعْدِيل له؛ لأنه لم يَرْوِ خبره إلا لأنه ثقة؛ لئلا يكون غاشًّا للمسلمين.

**القول الثاني:** أن رواية الراوي عن أحد الرُّوَاة لا تُعْتَبَر تعديلاً له؛ لأنه لما ذكر اسمه كأنه أحَالَ العُهْدَةَ عَلَى المستمع لِكَلامِهِ؛ إِذ لَمْ يُوجِبْ على غيره أن يعمل بتلك الرواية.

**القول الثالث:** أننا ننظر، فإذا روى عنه مَنْ لا يُعْرَف بِالرِّوَاية إلا عن الثقات، فحينئذ نُوَثِّق ذَلِكَ الراوي ونُخْرِجُهُ من طائفة المجاهيل، ومِنْ أمثلة هؤلاء الأئمة الذين لا يروون إلا عن الثقات: عبد الرحمن بن مهدي، والإمام مالك، وحريز بن عثمان، وطوائف لا يروون إلا عن الثقات والتزموا بذلك، فروايتهم تُعْتَبَرُ بِمَثَابَةِ التعديل، وعند الأئمة أن الراوي الذي لم يَرِدْ له توثيق لَكِنْ رَوَى عَنْهُ جَمْع من الثقات فإننا نحكم بِثِقَتِهِ.

**الطريق الثالث: العمل بخبره**، فإذا وَجَدْنَا أحَدَ الأئمة عمل بخبره فحينئذ تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ، وفي نسخة من التلخيص: (**الثالث: العمل بخبره إذا عُرِفَ أنه لا مستند للعمل إلا تلك الرواية**)، وفي نسخة ثالثة قال: (**الثالث: العمل بالخبر إن عُرِفَ يقينًا أنه عمل للخبر**).

وقد وقع اختلاف بين أهل العلم في هذا الطريق هل هو من طرق التزكية والتعديل، أو لا؟

**الرَّابع: أن يحكم بشهادته وهو أقوى من تزكيته بالقول، وأمَّا تركه الحكم بشهادته فليس بجرحٍ.**

---

فإذا أردنا أن نحرر محل النزاع في هذا نقول: اتفقوا على أن عمل الراوي للخبر إذا أمكن إحالته لدليل آخر فلا يعتبر تزكية لرواة الخبر، وأما إذا لم يكن للعمل مستند آخر إلا تلك الرواية فإنه وقع الاختلاف فيه.

**الطريق الرابع: الحكم برواية الرَّاوي**، فَإِذَا كان هناك قاضٍ قَضَى في مسألةٍ بنَاء على حديث رواه رَاوٍ، فإن ذلك القَاضِي يُزَكِّي ذَلِكَ الرَّاوي، وهذا أعلى دَرَجَات التَّزْكية، فقوله هناك: **(وأعلاها)** يعني: وأعلى التزكية بالقول، وليس المراد أعلى طرق التعديل؛ ولذا قال في الأخير: الرابع: أن يحكم بشهادته وهُوَ أَقْوَى مِنْ تزكيته بالقول، لَكِنْ لَوْ قُدِّرَ أن القاضي ترك الحكم بشهادة الشاهد، أو براوية الرَّاوي، فهل يعتبر هذا جرحًا فيه وقَدْحًا له؟

نقول: لا يعتبر؛ لأنه قَدْ يَرُدّه بسبب آخر غير الجرح، كما لَوْ رَدَّهُ بِسَبَب عدم اكتمال النصاب، أو بسبب اضطراب كلام الشاهد، فترك القضاء بشهادة الراوي لا يُعْتَبَر جَرْحًا له.

**فصلٌ:**

والَّذي عليه السَّلف وجمهور الخلف أن الصحابة معلومةٌ عـدالتهم بتعديل الله تعالى لهم، وثنائه عليهم بقوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [التوبة:١٠٠] الآية، ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] الآية، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾ [الفتح:٢٨] الآية. وقوله ﷺ: «خير النَّاس قرني» وهذا يتناول من يقع عليه اسم الصحابيِّ.

---

**في عدالة الصحابة:**

انتقل المؤلف إلى الحديث عما يتعلق بالصحابة، والبحث في الصحابة يكون في عدد من المسائل:

**المسألة الأولى: عَدَالَةُ الصَّحَابَةِ**؛ فإن الصحابة كُلهم عدول بلا استثناء، فمَتَى أثْبَتْنا للشخص الصحبة فهو عَدْل، والدليل على هذا: أن الله عَزَّ وَجَلَّ أثْنى عليهم كما في قوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨].

وهناك أحاديث في فضل الصحابة منها قوله ﷺ: «**لاَ تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ، ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلاَ نَصِيفَهُ**»(١)، ومنها قَوْله ﷺ: «**خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي**»(٢).

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٦٧٣) ومسلم (٢٥٤١) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٦٥٢) ومسلم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

وطعن بعض الناس في متأخري الإسلام من الصحابة، وهذا الطعن لا محل له؛ لأن النصوص المُزَكِّيَة للصحابة عَامَّة.

وطَعَنَ بعضهم فيمن شارك في القِتَال الذي كان بين الصحابة، وزَعَمَ أنهم فسَقوا بذلك، وهذا أيضًا كلام باطل؛ لأنَّ كُلَّ واحد من المشتركين كان يظن أن حكم الله الواجب عليه هو فِعْل مَا فَعَلَهُ، فقد أدى ما غَلَبَ على ظنه أنه شرع الله، ومِنْ ثَمَّ فَالْمُصِيب له أجران والْمُخِطئ مَعْفُوٌّ عَنْه وله أجر كما ورد ذلك في الخبر.

وطَعَنَ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضِ الأُمَوِيِّينَ كَمُعَاوِيَة ومروان، وهذا الطعن أيضًا لا مَحَلَّ لَهُ لِعَدَمِ قِيَامِ دَلِيلِهِ، وحصول اجتهادات منهم تُخَالِفُ الحَقَّ لا يَصِحُّ أَنْ نَجْرَحَهُمْ بِسَبَبِهَا.

وقال بعضهم بِجَرْح معاوية رضي الله عنه، وهذا أيضًا قول فاسِد بَاطِلٌ؛ لأن النَّبِيَّ ﷺ قد أثْنَى عليه، وقد جعَلَهُ مِنْ كُتَّابِ الْوَحْيِ، وقد أخْبَرَ بولايته فقال له: «**يَا مُعَاوِيَةُ، إِنْ وُلِّيتَ أَمْرًا فَاتَّقِ اللَّهَ، وَاعْدِلْ**»(١)، فإن قال قائل: أنه قد ورد في الخبر أن النَّبِيّ ﷺ قال له: «**لا أَشْبَعَ اللهُ بَطْنَكَ!**»(٢). فنقول: هذا من الدعاء له؛ ذلك لأن معاوية استدعاه النَّبِيّ ﷺ لكتابة الوحي وكان يأكل، فَعَادَ الرسول الذي ذَهَبَ لاسْتِدْعَاءِ مُعَاوِيَة فأخبر النَّبِيّ ﷺ بأنه يأكل، فَدَعَاهُ الثانية والثالثة، ثُمَّ قَالَ النَّبِيّ ﷺ: «لا أَشْبَعَ الله بطنه» أي: لا جَعَلَه اللهُ يُكْثِرُ مِنَ

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ١٠١).

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٠٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

**ويحصل ذلك بصحبته ساعةً ورؤيته مع الإيمان به.**

الأكل حتى يصِلَ إلى مرحلَةِ الشِّبَع، وهذا دعاء للإنسان وليس دُعَاءً عليه، ومِنْ هُنَا فالصَّحَابَةُ كُلّهم عدول.

**المسألة الثانية: وهي أثر للمسألة الأولى: عدالة الصحابة**، أنه تُقْبَل رواية الصحابي مطلقًا حتى ولو لم يُعَيّن اسْمُه، فإذا قيل: عن رجل من الصحابة اكْتَفَيْنَا بذلك وقبلنا روايته.

*** قوله: ويحصل ذلك بصحبته ساعةً ورؤيته مع الإيمان به:**

**المسألة الثالثة: من هو الصحابي؟**

للعلماء قولان في تعريف الصحابي:

**القول الأول:** أن الصحابي: مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ ﷺ مؤمنًا به ومَاتَ عَلَى ذَلِكَ، ويَسْتَدِلّ أصحاب هذا القول بما وَرَدَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: «**يَغْزُو فئام منكم فيقال لهم: هل فيكم من صحب النَّبِيّ ﷺ؟**»[1]، وفي بعض رواياته قال: «**هل فيكم مَنْ رأى النَّبِيّ ﷺ؟**»[2]. مما يَدُلُّ على أن هذين اللفظين من المترادفات عندهم: الرؤية والصحبة.

**القول الثاني:** أن الصحابي هو: مَنْ صَحِبَ النَّبِيّ ﷺ مدة من الزمن، يعني: لا يُقَال: صاحب فلان فلانًا فِي لُغَةِ الْعَرَبِ إلا إذا بقيت هذه الصحبة مُدَّة، ولعل القول الأول أظهر؛ لورود الخبر في ذلك.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٨٩٧) ومسلم ٢٠٩ -(٢٥٣٢) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم ٢٠٨ -(٢٥٣٢) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

**ويحصل العلم بذلك بخبره بذلك عن نفسه، أو عن غيره، ولا يتَّهم في ذلك؛ لأنه مخبر بما يترتَّب عليه حكمٌ شرعيٌّ.**

---

وبَعْض أَهْلِ العلم قال: نُفَرِّقُ بَيْنَ مسألة عدالة الصحابة وبين مسألة حجية قول الصحابي، ففي عدالة الصحابة نسمي باسم الصحابي مَنْ لَقِيَ النَّبِيّ ﷺ ولو لحظة، وفي باب حجية قول الصحابي نشترط الملازمة وطول الصحبة؛ لأننا لم نَحْتَجَّ بِقَوْلِ الصحابي إلا لأنه قرينة على وُرُودِ حُكْمٍ عَلَى النَّبِيّ ﷺ، ولا يتأَتَّى ذَلِكَ إلا ممَّنْ صَحِبَ النَّبِيّ ﷺ مدة من الزمن.

* **قوله: ويحصل العلم بذلك بخبره بذلك عن نفسه:** بأي شيء نعرف الصحابي؟

هذا له طرق:

**الطريق الأول:** إِخْبَار العَدْل عن نفسه بأنه صَحِبَ النَّبِيّ ﷺ بشرط أن يكون عَدْلًا، أما إذا أخبر الضعيف فلا نثق به.

**الطريق الثاني:** أَنْ يُخبِرَ عَدْلٌ عَنْ غَيْرِهِ بِأَنَّهُ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مِمَّنْ تَنْتَفِي عَنْهُ التُّهْمَة، وأن يَكُونَ الْمُخْبِرُ مِنَ الثقات، ومِثْلُ هذا بالنسبة للتابعين، فنصف الإنسان أنه من التابعين بأحد هذين الطريقين: بخبره، أو خبر غيره.

**فصلٌ:**

فأما المحدود في القذف فإن كان بلفظ الشهادة لم ترد شهادته، لأن نقصان العدد ليس من فعله، ولهذا روى الناس عن أبي بكرة وهو محدود في القذف .

---

**في خبر المحدود في القذف:**

مسألة المحدود في القذف: هل هو عدل ثقة فنقبل روايته، أو لا؟

يعني مَنْ قَذَفَ غَيْرَهُ بالزنا هل تَنْتَفِي عَدَالَتُهُ بِالْقَذْف؛ لأن القذف من كبائر الذنوب، فإن الله عَزَّ وَجَلَّ يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُواْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ٢٣].

واللعن دَلِيل عَلَى أَنَّ الفِعْل مِنَ الكبائر، وقلنا في شرط الرَّاوِي الَّذِي تقبل روايته أن يكون عدلاً، فإذا كان قد قذف غيره فحينئذٍ هل تنتفي عدالته بذلك؟

تنقسم هذه المسألة إلى قسمين:

**القسم الأول:** إذا كان القذف في مجلس القضاء، مِنْ أَجْلِ إِقَامَةِ الحَدِّ عَلَى المقذوف، فهنا الكلام في المَقْذُوف له سببه، ومِنْ ثَمَّ جَازَتْ هَذِهِ الشهادة، فلا تنتفي العدالة بسبب ذلك، وقوله: **(بلفظ الشهادة)** أي: عند القاضي، قال: **(لم ترد شهادته)** كان الأولى أن يقول: **(لم ترد روايته)**، ولم يَجْرَح ذلك في الراوي؛ لأنه قد فعل ما يجوز له فعله، وعدم قبول الشهادة بسبب نقصان عدد الشهود ليس من فعله، فلا يؤاخذ به.

ويَدُلَّ عَلَى ذلك أن أبا بكرة نُفَيْع بن الحارث شهِد مع شبل بن معبد ومن

وإن كان بغير لفظ الشهادة لم تقبل حتى يتوب.

---

معه بشهادة عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن والي مِصْرهم قد زنا، فلم يكتمل عدد الشهود، فجَلَدَهُمْ عمر(١)، ومع ذلك لم تُرَدّ رِوَايتهم بعد ذلك؛ لأن نقصان العدد ليس من فعلهم، فَهُمْ فَعَلُوا فعلاً يجوز لهم فعله، فلم تُرَدّ روايتهم بسبب فعل ما يجوز لهم فعله، وكونهم يُجْلَدون هذا لحق المقذوف.

**القسم الثاني:** أما إذا كان القذف في غَيْر لفظ الشهادة، يعني في غير مَجْلِس القضاء، ففي هذه الحال يكون هذا قادحًا في القاذف؛ لأن القَذْف مِنْ كَبَائِرِ الذنوب فلا تُقْبَل شهادته بعد ذلك حتى يتوب؛ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] ثم قال في الآية التي بعدها: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٥].

---

(١) علقه البخاري بصيغة الجزم في كتاب الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزاني (١٧٠/٣) قبل الحديث (٢٦٤٨) فقال: وجلد عمر أبا بكرة، وشبل بن معبد، ونافعًا بقذف المغيرة، ثم استتابهم، وقال: "من تاب قبلت شهادته".

**فصلٌ: في كيفية الرواية:**

وهي على أربع مراتب:

أعلاها: قراءة الشيخ عليه ........................

---

* **قوله: فصلٌ: في كيفية الرواية:** هذه مسائل من مسائل الرواية، يذكرها علماء الأصول؛ لأنه يترتب عليها قبول الخبر وصلاحيته لأخذ الأحكام الشَّرْعِيَّة منه، ومن هنا نعرف الفرق بين البحث الأصولي، وبحث أهل المصطلح في هذه المسائل، فأهل الأصول يعتنون بصلاحية الخبر بأن يُؤْخَذَ مِنْهُ الحُكْم الشرعي؛ ولذلك في الغَالِب نجد عند أهل الأصول ذِكْر الاخْتِلاف من هذا المنطلق، وأما بالنسبة للمصطلح فالغَالِب أن تُبْحَثَ مِنْ جِهَةِ مَعْرِفَة مصطلحات أهل الفن، ومعنى كل مصطلح.

وقد تَقَدَّم أن رواية الصحابي عن النَّبِيّ ﷺ على أنواع: منه ما يصرح فيه بالسماع، ومنه ما يَنْقل لفظه بدون تصريحه بالسماع، ومنه ما ينقله بالمعْنَى، ومنه ما يَأْتِي فِيهِ بِصِيغَةِ المَبْنِي للمجهول، فتِلْكَ في مَرَاتِبِ رواية الصحابي عن النَّبِيّ ﷺ.

**مراتب رِوَايَةِ غَيْرِ الصَّحَابة عن شيوخهم:**

وقيل عنها مراتب؛ لأَنَّهَا تتفاوت في الرتبة وليست على رتبة واحدة وهي على أربع مراتب:

**الرتبة الأولى:** وهي أعلاها يعني أقْوى هذه المراتب لكونها محل اتفاق ولكون الشيخ تكلم بها - عندما يقرأ الشيخ الأخبار والرواة عنه يسمعون ذلك من لفظ الشيخ فهذه أَعْلَى الدرجات؛ لأننا حينئذ نَجْزِم بعدم غفلة الشيخ، أو نومه، وأنه حاضر الذهن قد تكلم بالحديث بلفظه.

**في معرض الإخبار ليروي عنه، فهذا يسلِّط الراوي أن يقول: «حدَّثني» و«أخبرني»، و«قال فلان»، و«سمعته يقول».**

**الثانية: أن يقرأ على الشيخ فيقول: «نعم»، ..........................**

---

ويُشترط في هذا أن يكون الشيخ قاصدًا الرِّوَايَة عنه؛ لأنه أحيانا قد يُخبِر الشيخ بِخَبَر ولا يقصد أن يُرْوَى عنه، فلا يتحَرَّز فيه، بخلاف ما إذا كان في مجلس التحديث، فإنه إذا حَدَّثَ بالخبر فمعناه أنه قد تَحَرَّزَ فيه واجْتَهَد في نقل الخبر على وفْق ما سمعه؛ ولذا قال: **(في معرض الإخبار)** أي: في معرض الإخبار والرواية وليس في معرض الحديث الجَانِبِي. قال: **(لِيُرْوَى عنه)**، أي: لِيَتَمَكَّنَ الآخرون من الرواية عنه، فهذه الحال أعلى مراتب الرواية.

وإذا سمع الرَّاوِي شَيْخَه يحدث بالخبر فإنه يقول: «حدثني»؛ لأن الشيخ قد تكلم بالخبر، ويقول أيضًا: «أخبرني»، ويقول: «سمعته يقول»، ويقول: «قال فلان».

**الرتبة الثانية:** أن يقرأ التلميذ على شيخه والبقية يسمعون، وهذه يقال لها العَرض، أي: العرض على الشيخ، وهي أقل من الرتبة السابقة؛ لأن الرتبة السابقة كانت بلفظ الشيخ، وكان الإمام مالك لا يحدِّث بالرتبة الأولى، وإنما يستمع للخبر ولا يتكلم به، وهذا جليّ فيمن روى عن الإمام مالك هذه الرتبة.

ورتبة القراءة على الشيخ لها نوعان:

**النوع الأول:** أن يقول الشيخ: نعم، أو يتكلم بكلمة تُشْعِرُ بِيَقَظَتِهِ وإجازته للخبر، فهذه الرتبة مَقْبُولة بالاتفاق وجائزة وتَجُوز الرواية بناء عليها.

أو يسكت؛ فتجوز الرواية به، خلافًا لبعض أهل الظاهر.

ولنا: أنه لو لم يكن صحيحًا لم يسكت.

نعم لو كان ثمَّ إكراهٌ، أو غفلةٌ لم يكتف بالسُّكوت.

وهذا يسلِّط الراوي أن يقول: «أخبرنا»، ........................

---

**النوع الثاني:** أن يكون الشيخ ساكتًا لا يُقِرُّ ولا يعقِّب على كل خبر بأنَّهُ قد روى ذلك الخبر إِمَّا بِصِيغَةِ نَعَمْ، أو نحوه، بل يسكت الشيخ، وهذا النوع وقع فيه الخلاف، أما النوع الأول فمحل اتفاق.

فالجمهور على أن القراءة على الشيخ مقبولة ولو سكت الشيخ، ويستدلون على ذلك بأن قالوا: إِنَّ الشيخ لو كان لم يروِ ذَلِكَ الخبر لَمَا سَكَتَ وَلَنَبَّهَ على عدم روايته لهذا الخبر، وقالوا بأنه لا قَرِينَةَ تَدُلُّ عَلَى وُجُودِ عَدَمِ الإِقْرَارِ بِهَذِهِ الرواية.

* **قوله: خلافًا لبعض أهل الظاهر:** لأن بَعْضُ أَهْلِ الظاهر قالوا: بأنه إذا سكت الشيخ لم تُقْبَل الرِّوَاية لاحتمال أن يكون غافلاً، أو نَائِمًا، أو مُكْرَهًا.

* **قوله: نعم لو كان ثمَّ إكراهٌ، أو غفلةٌ لم يكتف بالسُّكوت:** يعني عند وجود القَرِينَة على هذه الأمور لا نَكْتَفِي بالسكوت، لكن إذا لم تُوجَدْ قَرِينة فالأصل عدم الالتفات لهذا الاحتمال، ولو فتحنا باب الاحتمالات على جَمِيع الأدلة لَتَوَقَّفْنَا فِيهَا جميعًا، فلا نَلْتَفِت لاحتمال إلا إذا قام عليه دليل.

* **قوله: وهذا يسلِّط الراوي أن يقول: «أخبرنا»:** ما الألفاظ التي تُقَال في رتبة القراءة على الشيخ؟

يقول فيها: «أخبرنا»، أو «حدثنا قراءةً عليه»، وهل يجوز أن نطلقها بأن نقول: «أخبرنا» بدون زيادة كلمة قراءة عليه، أو نقول: «حدثنا» بدون زيادة

أو «حدثَّنا فلانٌ قراءةً عليه».

وهل يجوز أن يقول: «أخبرنا»، أو «حدَّثنا»؟ على روايتين:

إحداهما: لا يجوز، كما لا يجوز أن يقول: «سمعت من فلان».

والأخرى: يجوز، وهو قول أكثر الفقهاء؛ لأنه إذا أقرَّ به كانَ كقوله «نعم»، والجواب بنعم كالخبر.

وهل يجوز إبدال إحدى لفظتي: «أخبرنا» و«حدَّثنا» بالأخرى؟ على روايتين.

---

قراءة عليه؟

على روايتين عن الإمام أحمد:

**الأولى:** أنه لا يجوز أن نأتي بلفظة «أخبرنا» و«حدثنا» في القراءة على الشيخ إلا إذا قلنا: قراءة عليه، قال: وكما أنه لا يجوز أن يقول: «سمعت» في هذه الرتبة فكذلك لا يجوز أن يقول «حدثنا» و«أخبرنا».

**الثانية:** أنه يجوز ذلك ولا حرج فيه، واستدلوا على ذلك بأنه لا يزال كثير من الأئمة يحدِّثون بهذه الرتبة ويقولون: «حدثنا» و«أخبرنا»[1]، كما تقدم أن الإمام مالكًا رحمه الله كان لا يُحَدِّث إلا بالنوع الثاني - أن يستمع للحديث - وكان الأئمة الذين حَدَّثُوا عنه يقولون: حدَّثنا مالك، وأخبرنا مالك بِدُونِ أن يقولوا: قِرَاءَةً عَلَيْهِ؛ ولأنه إذا أَقَرَّهُ كأنه تكلم به.

*** قوله: وهل يجوز أن يقول: «أخبرنا»، أو «حدَّثنا»؟ على روايتين:**

أي: إذا تكلم الشيخ بإحدى هاتين الكلمتين: «حدثنا» فهل يجوز إبدالها

---

(١) انظر: الروايتين عن الإمام أحمد في ذلك في: العدة في أصول الفقه (٣/٩٨١) أصول الفقه لابن مفلح (٢/٥٩٠) التحبير شرح التحرير (٥/٢٠٤٠).

وقيل: لا يجوز أن يقول: «سمعت فلانًا» إلا بقرينة إرادة القراءة عليه.

الثالثة: الإجازة: وهي أن يقول: «أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلانيَّ، أو ما صحَّ عندك من مسموعاتي».

الرابعة: المناولة: وهو أن يقول: «خذ هذا الكتاب فاروه عنِّي» فهو كالإجازة.

---

بـ«أخبرنا»، ولفظة «أخبرنا» هل يجوز إبدالها بلفظة «حدثنا»؟

بعض أهل العلم يقول: حدثنا للرتبة الأولى، وأخبرنا للرتبة الثانية.

وبعضهم يقول: هما سواء.

وعلى كُلٍّ يَنْبَغِي أن نُفَسِّرَ مَذْهَب كل راوٍ بِمَا يراه، فإذا وَجَدْنَا الراوي استخدم حدثنا وأخبرنا فنَفْهَم هذه اللفظة عنده بحسب المذهب الذي يسير عليه ويختاره في هذا الباب.

* **قوله: وقيل: لا يجوز أن يقول: «سمعت فلانًا» إلا بقرينة إرادة القراءة عليه:** هل يقول: سمعت فلانًا؟

نقول: لابُدَّ من التصريح بأنه قراءة عليه؛ لِئَلا يشعر أن الشيخ هو الذي تكلم بالخبر.

**الرتبة الثالثة من مراتب الرواية: الإجازة:** والأصل في كلمة الإجازة أن تكون بِمَعْنَى الإذن، أي: المراد بها الإذن في الرواية، وهي عَلَى أَنْوَاع متعددة ومَرَاتِبَ متفاوتة، أعلاها: المناولة، بأن يقول: هذا الكتاب مِنْ مَرْوِيَّاتِي فَارْوِهِ ويشير إليه، هذا إجازة وهو في نفس الوقت مناولة، وبذلك تعلم أن طريقة

**فيقول: «حدَّثني، أو أخبرني إجازةً» فإن لم يقل: «إجازةً» لم يجز، وجوَّزه قومٌ، وهو فاسدٌ لإشعاره السَّماع منه، وهو كذبٌ.**

---

المؤلف في جعْل المناولة رتبة رابعة فيها نظر، فالصَّواب أن المناولة جُزْء من أجزاء الإجازة، وهو من أعلى مراتب الإجازة.

والإِجَازَة قد تكون لُمعَيَّن، وقَدْ تَكُون لجماعة، وقد تكون بِروَايَة حديث واحد، وقد تكون برواية أحَاديث عِدَّة، وقد تكون مُقَيَّدَة بأحاديث معينة، وقد تكون مُطْلَقَة، كما لو قال: أَجزْتُ لَكَ أن تروي عَنِّي جَمِيع مَرْوِيَّاتِي.

ويُقال في رُتْبَة الإجازة بأنواعها: «حدثني إجازةً» و«أخبرني إجازةً»، ولا يجوز أن يقال: «حدثني» ويسكت؛ لأنه يوهم أن الرواية كانت بالرُّتْبَةِ الأولى، وهذا خِلاف وَاقِع الحال، وأجازت طائفة أن يقول: «حدثني» في الإجازة، لكن هذا القول مرجوح؛ لأنه يُخَالِف الواقع؛ لأن لفظة حدثنا يُشْعِرُ بوجود سماع للخبر.

## هل الإجازة بما فيها المناولة طريق صحيح للرواية؟

جمهور أهل العلم على أنها طريق صحيح للرواية[1]، ويَسْتَدِلُّون على ذلك بِمَا وَرَدَ فِي الخَبَرِ أن النَّبيّ ﷺ أعْطَى بَعْضَ أصْحَابِهِ كتابًا ثم قال: «**إذا أتيتم مكان كذا فافتحوا الكتاب واقرؤوه**»[2].

قالوا: هذا لم يُوقِفهم على ألفاظ الحديث، وَإِنَّمَا أَجَازَ لَهُمْ أن يفتحوه

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٣/٤٣) فواتح الرحموت (٢/١٦٥) البحر المحيط (٦/٣٣٧).

(٢) أخرجه النسائي في الكبرى (٨/١٠٧) وأبو يعلى في مسنده (٣/١٠٢) والطبراني في الكبير (٢/١٦٢) والبيهقي في الكبرى (٩/٢٠) وعلقه البخاري في كتاب العلم قبل الحديث (٦٤).

وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف: لا تجوز الرواية بالإجازة ولا المناولة، وليس بصحيحٍ؛ لأن المقصود معرفة صحَّة الخبر لا عين الطريق.

---

بعد مدة، فقالوا: هذا بِمَثَابَةِ الإجازة، ويُشْتَرَط في هذا أن تكون الإجازة لأصل قد ضبطه الشيخ فتَيَقَّنَ مِنْهُ.

*** قوله: وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف: لا تجوز الرواية بالإجازة ولا المناولة:** يعني قد وَرَدَت رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف بعدم صحة الرواية بالإجازة والمُنَاوَلَةِ؛ وَذَلِكَ لأَنَّهُ لَمْ يقع سماع بين الشَّيْخ والتلميذ لهذه الأحاديث(١).

والصواب: قول الجمهور؛ لأن المقصود بالرواية أن نتيقن أن الخبر وارد عن ذلك الشيخ، وفي الإجازة نتيقن ذلك، وعَيْنُ الطريق الذي هو طريقة الرِّوَاية بالطريقين الأول والثاني ليس مقصودًا لذاته، وإنما الرِّوَاية كلها يُقْصَد

---

(١) وهو قول جماعة من الشافعية والحنابلة. انظر: العدة (٩٨٣/٣) الواضح (٥٣/٥) البحر المحيط (٣٢٩/٦) روضة الناظر (٣٥٠/١) التحبير شرح التحرير (٢٠٤٦/٥).
والصحيح في مذهب أبي حنيفة أنه إن علم المجيز ما في الكتاب جازت الإجازة والرواية. بمقتضاها، وإن لم يعلم ما في الكتاب لم تجز الإجازة، لأن في هذا صيانة الكتاب والسنة. كما في فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٣٥٢/٣) وتيسير التحرير (٤٣/٣).
أما منع الرواية بالإجازة فقد ورد عن شعبة، وقال: لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة، وأبي زرعة الرازي، وقال: لو صحت لذهب العلم، وإبراهيم الحربي، وأبي الشيخ الأصفهاني. واختاره القاضي الحسين، والماوردي، والروياني وأبو طاهر الدباس من الحنفية، وروي عنه أنه قال: مَنْ قال لغيره: أجزت لك أن تروي عني، فكأنه قال: أجزت لك أن تكذب عليَّ. كما في البحر المحيط (٣٢٩/٦) والتحبير شرح التحرير (٢٠٤٦/٥) وإرشاد الفحول (١٧١/١).

**وإن قال: «هذا الكتاب سماعي» ولم يقل: «اروه عنِّي» لا يجوز الرواية عنه؛ لعدم الإذن فيها.**

**وكذا لو وجد شيئًا مكتوبًا بخطِّه لا يرويه عنه كذلك.**

**لكن يقول: «وجدت بخطِّ فلانٍ»، وإن قال: «هذه نسخةٌ صحيحةٌ من صحيح البخاريِّ» لم تجز روايته عنه، ولا العمل به إن كان مقلِّدًا، وجاز إن كان مجتهدًا؛ لأن الناس كانوا يعتمدون على صحف النَّبيِّ ﷺ بشهادة حاملها بصحَّتها، دون سماع واحدٍ منه.**

---

بها التأكُّد مِنْ صِحَّةِ الخَبَر، وهذا يَحْصُلُ بالإجازة كما حَصَلَ في قراءة الشيخ والقِرَاءَةِ عَلَى الشَّيْخ.

ولابد في الإجازة مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا إذن، أمَّا إذا لم يأذن الشيخ بالرواية في الإجازة فلا تَصِحّ الرواية، ولو قال: هذا كتابي وهذا مسموعي؛ لأنه قد لا يبذل الأسباب في التيَقُّظ والتيقن أن هذا خبر من مروياته؛ ولذلك لابد أن يصرح في الإجازة بإذنه في الرواية عنه.

**الرتبة الرابعة من مراتب الرواية: الوِجادة:** وهي أن يجد كتابًا فيه خَطُّ شَيْخِهِ الَّذِي يعرفه، فَهَلْ يَجُوز لَهُ الرِّوَاية به؟ وهل يجوز له العمل به؟

أما الرِّوَاية فلا نُجيز الرواية بالوِجادة؛ لأنه لم يروه عنه، وإنما لابُدَّ أن يُصَرِّح بِأَنَّهُ وِجَادة، فيقول: وَجَدْتُ بخط شيخي، وجَدْتُ بِخَطِّ فُلان، ونحو هذا لِتَبْرَأَ ذِمَّتُهُ وليكون صادقًا في خَبَرِهِ برواية هذا الحديث.

ومِنْ أنواع الوِجادة: أن نَجِدَ نسخة صحيحة من صحيح الإمام البخاري، فبالتالي هذا لا يجيز الرواية عنه، ولكن قد ينقل الإنسان ما فيه على جهة النقل لا على جهة الرواية.

وقيل: لا يجوز العمل بما لم يسمعه.

---

**هل الوجادة تجيز العمل بما نجده من مرويات الشيخ؟**

ينقسم الناس إلى قسمين:

**القسم الأول:** العامة المُقَلِّدون، فهؤلاء لا يجوز لهم أن يعملوا بالأخبار، بل يجب عليهم سؤال العلماء؛ لأنهم لا يعرفون هل هذا الخبر صحيح أم لا؟ وهل هذا الخبر محكم أم منسوخ؟ وهل هذا الخبر معارض بخبر آخر؟ وهل هو عام، أو خاص؟ ومِنْ ثَمَّ وَجَب عليهم سؤال أهل العلم.

**القسم الثاني:** أَهْل الاجتهاد، فإذا كان الناظر في الخبر منهم فإنه إذا تَيَقَّنَ مِنْ صِحَّةِ النُّسْخَة، يصح له العمل والفتوى بذلك؛ لأنه قد تيَقَّنَ وَغَلَبَ عَلَى ظنه أنه مِمَّا تَصِحُّ روايته عن النَّبِيِّ ﷺ، ويدل على ذلك أن النَّبِيّ ﷺ كان يُرْسِل الكتب والرسائل إلى ملوك الأرض وأقطارها، فَكَانَ الناس يعْمَلُون بهذه الصحف، ولا يتَوَقَّفُون فيها، مع أنهم لم يسمعوا ذلك من النَّبِيّ ﷺ.

وقد أشار المؤلف هنا إلى وجود قول بعدم جَوَازِ العَمَل بما في الوِجادة.

وقد يأتي في بعض الأحاديث تَقْوِيَة بطريق الوِجادة، فَمَثَلاً كتاب أبي موسى في القضاء قد وَرَدَ بِطُرُق ضعيفة وورد بطريق صحيح فيه وجادة فتَقَوَّت هَذِهِ الأسانيد ببعضها[1].

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (٣٦٧/٥) مطولا من طريق أبي المليح الهذلي قال: كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: "أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك بحجة، وأنفذ الحق إذا وضح، ...".

وأما الوِجادة لهذا الكتاب: فأخرجها الدارقطني (٣٦٩/٥) والبيهقي في الكبرى (٢٢٩/١٠) من طريق سعيد بن أبي بردة، وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر، ...».

**فصل:**

**إذا وجد سماعه بخطٍّ يوثق به جاز العمل به - وإن لم يذكر إذا غلب على ظنِّه سماعه وفاقًا للشَّافعيِّ وخلافًا لأبي حنيفة؛ لما علم من اعتماد الصَّحابة على كتب النَّبيِّ ﷺ.**

---

* **قوله: إذا وجد سماعه بخطٍّ يوثق به جاز العمل به:** هذه مسألة أخرى، والفرق بين هذه المسألة ومسألة الوِجادة: أنه في الوِجادة وجد خطَّ شيخه، وهنا وجد خَطَّ نَفْسِهِ بأنه قد سمع هذا الخبر، وكان لا يَذْكُرُ رِوَايَته لذلك الخبر، فَهَلْ يجوز له أن يعتمد على المكتوب مع أنه قَدْ نَسِيَهُ ولم يتذكره، أو لا يجوز له ذلك؟

يرى الشافعية والحنابلة أنه إن غلب على ظَنِّهِ أنه خَطُّه وكان حافظًا لكتبه يَأْمن من أن يُدخل فيها الآخرون شيئًا من الأحاديث فحينئذٍ يَجُوز له العمل به، ويجوز له أن يرويه مَتَى غَلَبَ على ظنه أنه مِنْ سَمَاعِهِ، وعند أبي حنيفة: لا يجوز ذلك(١).

والصواب هو القول الأول؛ لأن النَّبِيّ ﷺ كان يكتب الكتب، فيعتمد الصحابة على هذه الكتب إذا غلب على ظَنِّهِمْ أنها من عند النَّبِيّ ﷺ.

أما مسألة الشك فلابُدَّ أولا من التفريق بَيْنَ الظن والشك؛ فالظَّنّ فيه احتمالان أحدهما أقوى وأغلب، بخلاف الشك فإن الاحْتِمَالات فيه متساوية، ومسألة (الوِجادة) و (إذا وجد سماعه بخط يوثق به) هما من مسائل الظن.

---

(١) انظر: روضة الناظر (٣٥٣/١) شرح مختصر الروضة (٢١٩/٢) التمهيد (١٦٩/٣) كشف الأسرار (٥١/٣).

**وإذا شكَّ في سماعِ حديثٍ من شيخه لم تجز روايته عنه، كما لا يجوز شهادته عليه، ولو شكَّ في حديثٍ من سماعه والتبس عليه لم يجز أن يروي شيئًا منها مع الشَّكِّ كذلك.**

**فإن غلب على ظنِّه سماع حديثٍ فقيل: يجوز اعتمادًا على غلبة الظَّنِّ، وقيل: لا يجوز كالشَّهادة.**

---

أما إذا شكَّ في الخبر هل سمعه أم لا؟ كما لو وجد خبرين عن فلان وقد سَمِعَ أحدهما لكن لا يعلم ما الذي سمعه وما الذي لم يسمعه، فلا يجوز لنا أن نَرْوِي عنه؛ لأن الرواية مَبْنِيَّة على غلبة الظن، فلا تجوز الرواية مع وجود الشك، كالحكم في الشهادة؛ فإنها لا تُبنى على الشكوك والاحتمالات المجردة، وإنما على ما يَغْلِب على الظَّنِّ.

أما إذا غلب على ظنه أنَّ الخَبَرَ مِنْ مَرْوِيَّاتِهِ فالصواب أنه يجوز له أن يرويه؛ لأن الشريعة قَدْ أجَازَتِ العمل بغالب الظن، بِخِلافِ الشك، وبعض أهل العلم مَنَعَ منه، قال: في الشهادة لابُدَّ مِنَ اليقين والجزم فهكذا في الرواية، ولعل القول الأول أظهر؛ إِذْ بَيْنَ الشهادة والرواية فروق كثيرة.

**فصلٌ:**

إذا أنكر الشَّيخ الحديث قائلاً: «لست أذكره» لم يقدح فيه عند إمامنا ومالكٍ والشَّافعيِّ وأكثر المتكلِّمين، ومنع منه الكرخيُّ قياسًا على الشَّهادة، وليس بصحيح؛ ..........................................

---

**في حكم إنكار الشيخ للحديث:**

هذه مَسْأَلَةٍ أُخْرَى وَهِيَ مَسْأَلَة إِنْكَار الشيخ لِرِوَايَةِ الرَّاوِي عَنْه هل يقدح ذلك، أو لا يقدح؟

وإنكار الشيخ لرواية الراوي عنه على نَوْعَيْن:

**النوع الأول:** النَّوْع الذي يجزم فيه كما لو قال فلان: حدثني شيخي فلان، فقال الشيخ: لم أُحَدِّث بذلك الحديث، وفلان قد أخطأ عَلَيَّ في نسبته هذا الخبر إليَّ، فَحِينَئِذٍ نحكم على هذا الخبر بأنه ضَعِيف الإسناد ولم يثبت، ولكنه لا يَقْدَحُ فِي أحدهما لا فِي الشَّيْخِ ولا في التلميذ الرَّاوِي عنه.

**النوع الثاني:** مَا لَمْ يَجْزِمْ فِيهِ بِنَفْيِ ذلك الخبر: بأن يُحدث التلميذ عن شيخه، فيقول الشيخ: لا أذكر ذلك الخبر، قد يكون رَوَاهُ عني لكن لا أذكره، والجمهور على قبول هذه الرواية، وقال الْكَرْخِيّ من الحنفية: لا تُقبل(١).

واستدل بقياس الرِّوَاية على الشهادة، فإذا أنكر شاهد الأصل الشهادة، أَوْ قَالَ: لا أجزم بها، رُدَّتْ شِهَادَة الفرع.

والصَّوَاب: هو القول الأول بأنها تُقبَل، ويَدُلُّ على هذا أمور:

---

(١) انظر: المستصفى (ص: ١٣٢) العدة (٣/ ٩٦٠) التمهيد (٣/ ١٢٥) روضة الناظر (١/ ٣٥٦) الإحكام للآمدي (٢/ ١٠٦) شرح تنقيح الفصول (ص٣٦٩) كشف الأسرار (٣/ ٦٠).

**لجزم الرَّاوي العدل وعدم تكذيب شيخه، ومفارقة الرِّواية الشَّهادة؛ ولأنَّ سهيلاً كان يقول في حديث القضاء: «حدَّثني ربيعة عنِّي أنِّي حدَّثته»، ولا ينكره أحدٌ من التَّابعين.**

---

**الأول:** أن التِّلْمِيذ جَازِم بالرواية، والشيخ لم يجزِمْ بِتَكْذِيبِهِ، ومِنْ ثَمَّ فالأَصْل أن قول العدل في الرواية مَقْبُول.

**الثَّانِي:** أن قياس مسألة الرواية على الشهادة لا يَصِحُّ لِوُجُودِ الفُرُوقِ بينهما؛ فإن شَاهِد الفرع لا يُسْمَع له متى وُجِدَ شاهد الأصل، بِخِلاف الرواية فإن راوي الفرع يَجُوز له أن يروي وَيَجِب على الناس أن يقبلوا روايته وَلَوْ كَان شيخه راوي الأصل موجودًا، ويدل على ذلك وقوع الإجماع في مسائل وروايات روى التلميذ فيها عن شيخه ثم نسي الشَّيْخ، وقال بعد ذلك: حَدَّثَنِي تلميذي عني.

ومَثَّل المؤلف لهذا بما رَوَاهُ سُهَيْل بن أبي صالح، فإنه قد حَدَّثَ بِحَدِيث بقضاء النَّبِيّ ﷺ بِالشَّاهد واليمين، فكان يُحَدِّثُه عَنْ رَبِيعَة، ثم بعد ذلك نَسِيَ رَبِيعَة، فكان ربيعة يقول: حَدَّثَنِي سهيل بن أبي صالح عَنِّي أَنِّي حَدَّثْتُهُ بِكَذَا(١).

ومثل هذا في حديث: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»(٢)، وهو مِنْ رِوَايَةِ عائشة، وقد حَدَّثَ به الزُّهْرِي عن عروة، ثم

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٦١٠) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ»، قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَزَادَنِي الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْمُؤَذِّنُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي الشَّافِعِيُّ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِسُهَيْلٍ، فَقَالَ: أَخْبَرَنِي رَبِيعَةُ وَهُوَ عِنْدِي ثِقَةٌ أَنِّي حَدَّثْتُهُ إِيَّاهُ وَلَا أَحْفَظُهُ.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٠٨٣) والترمذي (١١٠٢) وابن ماجه (١٨٧٩).

....................................................

الراوي عن الزهري لما حدَّث به نَسِيَ الزهري، فكان الزهري يَرْوِي عَنْ تِلْمِيذِهِ عنه، فَدَلَّ هَذَا على أن إنكار الشيخ لرواية الراوي عنه إذا لم تكن جازمة فإنه لا يُرَدُّ الخبر بسببها.

**فصل:**

انفراد الثِّقة بالزِّيادة مقبولٌ كانفراده بحديثٍ.

ولاحتمال ذكر الحديث في مجلسين، ذكرت الزِّيادة في إحداهما ولم يحضر من لم يذكرها إلا الواحد.

واحتمال حضوره في أثناء المجلس، وكونه عرض له ما يدهشه عن الإصغاء، أو يوجب قيامه قبل التَّمام.

وكونه نسي الزِّيادة.

فإن علم أنَّهما في مجلسٍ واحدٍ قدِّم قول الأكثرين عند أبي الخطَّاب.

---

**في حكم انفراد الثقة بزيادة في الحديث:**

هل زيادة الثقة مقبولة، أو لا ؟

زيادة الثقة إن كانت تُخَالِف رواية بقية الرواة، أو إذا خالف الثقة مَنْ هُوَ أَوْثَق فإنه تُرَدُّ روايته ؛ لأنها تصبح شاذةً ؛ فإذا لم يكن هناك مخالفة، وَزَادَ في الخبر، فَلِلْعُلَماء في ذلك ثلاثة أقوال :

**القول الأول :** أنها تُقْبَل، وهذا هو قَوْل جمهور الأصوليين، واسْتَدَلّوا عليه بِعَدَدٍ مِنَ الأَدِلَّة :

**الدليل الأول :** أن الراوي للزيادة لو انفرد بحديث كامل لَقُبِلَتْ رِوَايته، فهكذا إذا انفرد برواية جزء من الحديث.

**الدليل الثاني :** أن وجود الزيادة في الرواية أَمْر محتمل، كما لو لم يَحْضر أحد الراويين أوَّل المجلس، أو قام عن آخر المجلس، أو حَصَلَتْ مِنْه غفلة، أو لم يروِ الخبر كاملاً وإنَّما رَوَى أحد الراويين جزءًا منه لِمُنَاسَبَتِهِ.

فإن تساويا في الحفظ والضَّبط قدِّم المثبت.
ونقل القاضي فيه روايتين.

---

ومِنْ أَمْثِلَةِ ذلك ورد في حديث: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**»(١). أنَّ بَعْضَ الرواة رَوَاهُ كاملاً، وبعض الرواة أسقط بعض أجزائه، ففي صحيح البخاري نجد هذا الخبر مرة تامًّا ومرات حُذِفَتْ بَعْضُ جمله. ويَدُلُّكَ عَلَى هذا أيضًا ما ورد في حديث عقبة بن عامر ﵁ أنه جاء وسمع من النبيّ ﷺ حديثًا في فَضْلِ الوضوء، فعَجب منه، فقال له عمر ﵁: ما قبله أعْجَب منه، وروى له حديثًا آخر في فضل الوضوء وفضل الذِّكر فيه(٢).

وجاء عن عمران بن حصين ﵁ في حديث أَوَّلِ المخلوقات: اجتمع لأول الحديث قال النبيّ ﷺ لبني تميم: «**اقْبَلُوا الْبُشْرَى** ...» ثم قَالَ ﷺ: «**كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**»، ثم بَعْدَ ذلك نَادَى مُنَادٍ: ذَهَبَتْ نَاقَتُكَ يَا ابْنَ الحُصَيْنِ، فَانْطَلَقْتُ، فَإِذَا هِيَ يَقْطَعُ دُونَهَا السَّرَابُ، فَوَاللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ

---

(١) متفق عليه، سبق تخريجه.

(٢) أخرج مسلم (٢٣٤) عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: كَانَتْ عَلَيْنَا رِعَايَةُ الإِبِلِ فَجَاءَتْ نَوْبَتِي فَرَوَّحْتُهَا بِعَشِيٍّ فَأَدْرَكْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَائِمًا يُحَدِّثُ النَّاسَ فَأَدْرَكْتُ مِنْ قَوْلِهِ: «**مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ وُضُوءَهُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ، مُقْبِلٌ عَلَيْهِمَا بِقَلْبِهِ وَوَجْهِهِ، إِلا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ**» قَالَ: فَقُلْتُ: مَا أَجْوَدَ هَذِهِ! فَإِذَا قَائِلٌ بَيْنَ يَدَيَّ يَقُولُ: الَّتِي قَبْلَهَا أَجْوَدُ فَنَظَرْتُ فَإِذَا عُمَرُ قَالَ: إِنِّي قَدْ رَأَيْتُكَ جِئْتَ آنِفًا، قَالَ: «**مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبْلِغُ أَوْ فَيُسْبِغُ الْوَضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ إِلا فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ**».

.....................................

---

تَرَكْتُهَا[١].

**القول الثاني:** أن الزِّيادَة مردودة ؛ واستدلوا بما يلي :

**أولاً:** أن راوي الزيادة كأَنَّهُ يُخَالِفُ بَقِيَّة الرُّوَاة ، وهذا فيه نظر ؛ لأن الزِّيادَة لَيْسَ فيها مخالفة ، وفَرْض المسألة فيما لم يكن هناك مخالفة.

**ثانيًا:** أَنَّ مَنْ رَوَى في القرآن زِيَادَةً لم نَقْبَلْ مِنْهُ هَذِهِ الزيادة ولم نجعلها قرآنًا ، فكذا في الحديث ، وتَقَدَّمَ مَعَنَا أن القراءة الشاذة حجَّة لكنها ليست قرآنًا ، وهنا نقول : إن هذه الزيادة حجة.

**القول الثالث:** هو التَّفْرِيق بَيْنَ أنواع الزِّيَادَات ، وذلك بالرجوع إلى أهل الفن في هذا الباب ، فَمَا قَبِلُوهُ مِنَ الزيادات نقبله ، وهو قول جماعة من المحدِّثين ؛ لكنه لا يَنْضَبِط ولا يُعْرَف الضَّابِطُ فِيهِ ، متى تُقْبَل الزيادة ومتى لا تقبل؟ ولذا فإن الأظهر هو القَوْلُ الأَوَّل بِقَبُولِ زِيَادة الثقة.

ومن صور الزيادة التي فيها مخالفة :

أنْ يَرْوِيَ رَاوِيَانِ الخبر عن مجلس واحد ، فَيَزِيدُ أَحَدُهُمَا زيادة يتعلق بها باقي الخبر ، فحينئذ نحتاج إلى الترجيح بين الروايتين : رواية الزيادة ، والرواية الأخرى ، والتَّرْجِيح يكون بأمور منها : رِوَايَة الأكثر ، ومنها : النَّظَر في الحفظ والضبط ، ومنها : النظر في الإثبات والنفي ، وسيأتي إن شاء الله بابٌ مستقلٌ في آخر الكتاب عن أوجه الترجيح بين الروايات المتعارضة.

---

(١) أخرج البخاري (٣١٩١).

**فصلٌ:**

تجوز رواية الحديث بالمعنى للمفرِّق بين «المحتمل» وغيره، و«الظَّاهر» و«الأظهر»، و«العامِّ» و«الأعمِّ» عند الجمهور فيما فهمه قطعًا لا بالاستنباط.

---

**في حكم رواية الحديث بالمعنى:**

من المعلوم أن القرآن لا يجوز روايته بالمعنى؛ لأنه كلام الله عَزَّ وَجَلَّ المعْجِز بلفظه، فلا يَصِحُّ اسْتِبْدَال لفظة بأخرى، وما ورد عن بعض الصحابة في هذا فَهُوَ إِمَّا لا يثبت عنه، أو هُوَ قَوْل مرجوح.

وأما في رواية الحديث، هل يجوز لنا أن نَرْوِيَ الحَدِيث بالمعنى، أو لا؟

لابُدَّ أولاً من تحرير محل النزاع: فالحديث لا يجوز روايته بمعنى غير معناه؛ لأَنَّ هَذَا تحريف في الحديث النبوي، وقد وقع الاتفاق على أن الراوي الذي لا يَعْرِف دلالات الألفاظ ولا المرادفات لا يجوز له الرواية بالمعنى، بل يَجِبُ أَنْ تَكُونَ رِوَايَتُهُ بِاللَّفْظِ، وكذلك لابد أن يكون اللفظ الذي رُوِيَ به الخبر غير اللفظ الأول يُمَاثِل مَعْنَاه اللفظ الأول، أما إِذَا وَقَعَ اخْتِلاف بأن كان أحَدُهُمَا أكْثَر من الآخر في المعنى، أو في الدِّلالة فَحِينَئِذ لا يَصِحُّ الرواية بالمعنى.

فمحل النزاع هو أن رواية الحديث بالمعنى لِلْعَارف بمعاني دلالات الألفاظ الذي روى لفظاً بمعنى اللفظ الوارد قطعًا لا اجتهادًا.

والجمهور على جواز رواية الحديث بالمعنى حسب الشروط السابقة(١)،

---

(١) انظر: المستصفى (ص: ١٣٣) الإحكام للآمدي (٢/١٠٨) روضة الناظر (١/٣٦٠) شرح مختصر الروضة (٢/٢٤٤) رفع النقاب (٥/٢٣٦) أصول السرخسي (١/٣٥٥).

**ومنع فيه بعض أصحاب الحديث مطلقًا؛ لقوله ﷺ: «فأدَّاها كما سمعها».**

---

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن الشرع يُتَرْجَم لغير العرب، ومن الشرع الحديث النبوي، وقَدْ وَقَعَ الإجماع على جَوَازِ تَرْجَمَة أحكام الشريعة للعجم، فإذا كان هذا في العجم الذين لهم لغة أخرى، فمن باب أَوْلى أن يجوز رواية الحديث بالمعنى العربي.

**الدليل الثاني:** أن الصَّحَابَة رَوَوُا الخبر الواحد بألفاظ مختلفة، مما يَدُلُّ عَلَى أنهم يروون بالمعنى؛ إذ لو كانوا يلتزمون بالرواية باللفظ لوقع الاتفاق على هذه الرواية.

**الدليل الثالث:** أن عددًا من الصحابة صرَّحوا بأن روايتهم بالمعنى، فيقول قائلهم: أو بنحو ذلك، أو بمعناه، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أن الرواية بالمَعْنَى كانت موجودة عندهم.

**الدليل الرابع:** قالوا: إن الشَّهادة تجوز فيها التَّرْجَمة، ويجوز نقلها بالمعنى، فهكذا في الرِّوَاية؛ ولذلك لو سَمِعَ مقالة من أعجمي يجوز له أن يشهد بها وأن ينقلها باللفظ العربي؛ ولذلك قُبِلَ قَوْل المترجمين بالترجمة.

ومنعت طائفة من المحدِّثين الرواية بالمعنى، وقالوا: لابد أن تكون الرواية بنفس اللفظ، وقد ورد ذلك عن ابن سيرين وعن جماعة[1]، واستدلوا على ذلك بدليلين:

**الأول:** أن النَّبِيّ ﷺ قال: «**نَضَّرَ اللهُ اِمْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَأَدَّاهَا كَمَا**

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص:٢١٨) فتح المغيث للسخاوي (١٤٠/٣).

ولنا: الإجماع على جواز شرح الشَّرع للعجم بلسانهم؛ ولأنَّ الخطب والوقائع رواها الصَّحابة بألفاظٍ مختلفةٍ، ويجوز لمن تحمَّل شهادةً بالعجميَّة أداؤها بغيرها، والشَّهادة آكد، والحديث حجَّةٌ لنا، لتفريقه فيه بين العالم وغيره؛ ولأنَّ الرَّاوي بالمعنى راوٍ كما سمع.

ولا يجوز إبدال لفظٍ بأظهر منه عند أبي الخطَّاب؛ لاحتمالِ قصد الشَّارع ذلك.

---

**سَمِعَهَا»**[1].

وَأُجِيبَ عَنْ هَذَا الاستدلال بأمور:

**الأول:** أنه ﷺ قال: «**كَمَا سَمِعَهَا**» ولم يقل: بِمَا سَمِعَهَا، والتشبيه لا يَقْتَضِي المطابقة من كل وجه.

**الثاني:** إن الخَبَر فيه الثناء لمن روى الحديث كما سمع، وليس فيه القَدْح فِيمَنْ رَوَى الحديث بمعناه؛ ولذلك قال في الخبر: «**رَحِمَ اللهُ امْرَءًا سمع مني مقالة فأدَّاها كما سمعها، فَرُبَّ مُبَلَّغ أوعى مِنْ سامع**[1]».

**مسألة: هل يجوز إبدال لفظ بأظهر منه؟**

لعل المراد بكلمة (أظهر) منه أي: أشْمَل في المعنى.

وقال أبو الخطاب: لا يَجُوزُ أَنْ نُبْدِلَ اللفظ النبوي بلفظ أظهر منه؛ لأن الشارع قد يكون قصد ذلك اللَّفْظ، وقد يكون أَرَادَ تَعْمِيَة بَعْض الحُكْم؛ وَمِنْ ثَمَّ لا يَجُوزُ إِبْدَال لفظ بلفظ آخر أظْهَر مِنْه في المعنى، بل لابُدَّ أن يكون مساويًا له في هذا الجانب. هَذَا مَا يَتَعَلَّق بمسائل الرواية.

---

(١) سبق تخريجه ص (٣٢٩) وهذا اللفظ أخرجه البزار في مسنده (٨/ ٣٤٠).

**فصلٌ:**

مراسيل الصَّحابة مقبولةٌ عند الجمهور.

وقيل: إن عرف أنه لا يروي إلا عن صحابيٍّ قبل وإلا فلا، وليس بصحيحٍ؛ ..........................................

**في حكم مراسيل الصحابة:**

المراد بمراسيل الصحابة: ما رَوَاهُ الصَّحَابي عن الوقائع التي لم يَحْضُرْهَا ولم يشاهدها، فهذه المراسيل مثالها: ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما في أوائِلِ وَقْتِ نُزُولِ الوَحْيِ على النَّبيِّ ﷺ، فَإِنَّ جَابِرًا لم يشهد ذلك ولم يحضره، ولم يُسْلِمْ إلا قُبَيْل الهجْرَة بقليل(١)، ومِنْ أَمْثِلَةِ ذَلِكَ ما رواه ابن عباس عَنْ أَخْبَارِ النَّبيِّ ﷺ في مكة، فَهَذِهِ الأخبار لم يشهدها ابن عباس، ومع ذلك كَان يرويها رضي الله عنهما(٢).

**مراسيل الصحابة هل هي مقبولة، أو لا؟**

**القول الأول:** وهو قول جمهور أهل العِلم أن مراسيل الصحابة مقبولة وأنه يُحتج بها، واستَدَلُّوا على ذلك بعدد من الأدلة:

---

(١) من ذلك ما أخرج البخاري (٣٩٨) ومسلم (١٣٣٠) عن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: لَمَّا بُنِيَتِ الكَعْبَةُ ذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ وَعَبَّاسٌ يَنْقُلاَنِ الحِجَارَةَ، فَقَالَ العَبَّاسُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: اجْعَلْ إِزَارَكَ عَلَى رَقَبَتِكَ، فَخَرَّ إِلَى الأَرْضِ، وَطَمَحَتْ عَيْنَاهُ إِلَى السَّمَاءِ، فَقَالَ: «**أَرِنِي إِزَارِي**» فَشَدَّهُ عَلَيْهِ.

(٢) من ذلك ما أخرج البخاري (٣٩٨) ومسلم (١٣٣٠) عن ابْنِ عَبَّاسٍ قال: أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ ابْنُ زَيْدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا دَخَلَ البَيْتَ، دَعَا فِي نَوَاحِيهِ كُلِّهَا، وَلَمْ يُصَلِّ حَتَّى خَرَجَ مِنْهُ، فَلَمَّا خَرَجَ رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ فِي قُبُلِ الكَعْبَةِ، وَقَالَ: «هَذِهِ القِبْلَةُ».

لاتِّفاق الأمَّة على قبول رواية أصاغر الصحابة مع إكثارهم كابن عبَّاسٍ، وابن الزُّبير.

---

**الدليل الأول:** إِجْمَاعُ الأمَّة على قَبُول مَرَاسِيلِ الصحابة، فقد روى علماء الحديث عن بعض الصحابة أحاديث عن حوادث ووقائع لم يشهدوها ولم يحضروها، مثل: روايتهم عن ابن عباس وابن الزُّبير(١) ومن كان مُمَاثِلاً لهما(٢) عددًا من الوقائع التي لم يحضروها.

**الدليل الثاني:** أن الغالب في الصحابي أنه لا يروي هذه الوقائع إلا عن النَّبيِّ ﷺ، فيكون النَّبيُّ ﷺ قد حَدَّثَ بِهَا، أو يرويها عن صحابيٍّ آخَر يَكُون سابقًا له، ومِنَ المَعْلُوم أن الصحابة كلهم عُدول بتعديل الله عَزَّ وَجَلَّ لهم.

**القول الثاني:** أن مراسيل الصحابة لا تُقْبَل إلا إذا عُرِفَ من طريقة الصحابي أنه لا يَرْوِي إلا عن صحابي آخر(٣).

وبهذا يُعرف تحرير محل النزاع: فقد اتفقوا على أن الصحابي الذي لا يَرْوِي إلا عن صحابي آخَر فَإِنَّهُ تُقْبَلُ مَرَاسِيلُهُ، واختلفوا في الصحابي الذي لم يُصَرِّح بِاقْتِصَارِ رِوَايته على الصحابة.

---

(١) من ذلك ما أخرجه البخاري (٥٨٣٣) عَنْ ثَابِتٍ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ، يَخْطُبُ يَقُولُ: قَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ: «مَنْ لَبِسَ الحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الآخِرَةِ».

(٢) من ذلك ما أخرجه البخاري (٥٨٣٣) ومسلم (١٦٠) عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ المُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ: «أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ ...».

(٣) انظر: روضة الناظر (١/ ٣٦٤) البحر المحيط (٦/ ١٩٤).

**والظَّاهر أنَّهم لا يروون إلا عن النَّبيِّ ﷺ أو عن صحابيٍّ، أو تابعيٍّ معروف العدالة.**

---

واستدل من رَدَّ مَرَاسيل الصحابة بأن الصحابي قد يروي عن تابعي، والتابعون يحتاجون إلى توثيق وتعديل، ومن لم تثبت لنا صُحْبَتُهُ لم نقبل روايته إلا إذا عَرَفْنَا حَالَهُ.

وهذا القول مَرْجُوحٌ؛ فإن الصحابة كما تقدم لا يَرْوُون إلا عن صحابةٍ، أو عَنْ تَابِعِي يَثِقُون به؛ لأن الصحابة عُدُول بِعَدَالَةِ النَّصِّ، والصحابي أَنْزَه وأرفع من أَنْ يروي عن غير العدل، ومِنْ ثَمَّ فإن روايتهم ومَرَاسِيلَهُمْ مَقْبُولَة؛ ولذلك وَرَدَ عَنْ بَعْضِهِمْ بأنه قد بَيَّنَ أن بعض الأحاديث التي رَوَاهَا لم يَسْمَعْهَا من النَّبِيّ ﷺ مباشرة، وإذا رُوجِعَ فِي ذلك بَيَّن أَنَّهُ قَدْ حَدَّثَ بِهِ عَنْ صَحَابِيٍّ آخَر.

ومن هنا فإن الراجح أن مَرَاسِيل الصحابة مقبولةٌ.

**فصلٌ:**

فأمَّا مراسيل غير الصَّحابة ففيها روايتان:

---

**مراسيل غير الصحابة:** المُرسَل كما تقدم: ما وُجِدَ انقطاعٌ في سنده، وقد اختلف العلماء في تحرير مصطلح المرسل، ولهم في ذلك مذاهب مختلفة.

**القول الأول:** أن المرسل هُوَ مَا رَوَاهُ كِبَارُ التَّابِعِينَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فإذا وُجِدَ تابعيّ قد أدرك عددًا كبيرًا من الصحابة فروى خبرًا عن النَّبيّ ﷺ دون أن يُسَمِّيَ الواسطة بينه وبين النَّبيّ ﷺ قالوا: هذا مرسل، وأما ما رَوَاهُ أَصَاغِرُ التَّابِعِين فإنهم لا يُسَمُّونَهُ مرسلاً.

**القول الثاني:** أنه ما رَوَاهُ التابعي وَرَفَعَهُ إِلَى النَّبيّ ﷺ دون أن يَذْكُرَ الْوَاسِطَة بَيْنَه وبين النَّبيّ ﷺ، وهذا الاصطلاح هو أَشْهَرُ الاصطلاحات عِنْدَ المُحَدِّثِينَ.

**القول الثالث:** أَنَّهُ هُوَ الخَبَرُ الَّذِي رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ طَرِيقِ مَنْ لَمْ يُعَاصِرْهُ، فإذا روى تابِع التابعي عن النَّبيّ ﷺ خبرًا، دُون أن يذكر شيخه من التابعين، أو دون أن يذكر الصحابي الذي روى ذلك الخبر فإننا حينئذٍ نقول: هذا مرسل.

**القول الرابع:** أن المرسل هو ما سَقَطَ مِنْهُ بَعْضُ رُوَاتِهِ، وَهَذَا اصطلاح كثير من الأصُولِيِّينَ، ويَدْخُلُ في المرسل على هذا الاصْطِلاح ما يُسَمَّى بِالمُعْضَل وهو ما سَقَطَ فِيهِ رَاوِيَانِ عَلَى التَّوَالِي، ويدخل فيه المنقطع وهو ما سقط فيه راوٍ واحد، ويدخل فيه المُرْسَلُ وهو الَّذِي سَقَطَ صَحَابِيُّهُ، ويَدْخُلُ فيه المُعَلَّق وَهُوَ الذي سَقَطَ شَيْءٌ مِنْ أَوَاخِرِ إِسْنَادِهِ.

**إحداهما: تقبل، اختارها القاضي وهو مذهب مالكٍ وأبي حنيفة، وجماعةٍ من المتكلِّمين؛ لأنَّ الظاهر أنَّ العدل لا يجزم بذلك إلا إذا علم عدالة من روى عنه.**

---

وإذا تَقَرَّرَ هذا فما حُكْمُ مَرَاسِيل غير الصحابة؟ هل هي مقبولة ويُحْتَجُّ بها وتبنى الأحكام عليها، أو لا؟

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ مَنْ كَانَ يُسْقِطُ الضُّعَفاء فإن مَرَاسِيلَهُ غَيْرُ مَقْبُولة ؛ لأنه يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ المُسْقَط في الإسناد مِنَ الضُّعَفَاء.

واختلفوا في الراوي الذي يُرْسِل وقد عُلِمَ مِنْ شَأْنِهِ أنه لا يُسْقِط إلا الثِّقَات، فهل يُقْبَل مُرْسَلُهُ، أو لا يُقْبل؟

فالإمام الزهري إمام في الحديث لَكِنَّ مَرَاسِيلَهُ ضعيفة ؛ لأنه اسْتُكْشِفَ في بعض مراسيله فتبيَّن أن الواسطة مِنَ الضُّعَفَاء، بينما سعيد بن المسيب لما اسْتُكْشِفَ في مراسيله وُجِدَ أَنَّهُ لا يُسْقِطُ إلا الثِّقَات، فالخلاف في مثل هذا.

وقد اختلف العلماء في مراسيل غير الصحابة هَلِ هِيَ مقبولة، أو ليست بمقبولة، عَلَى قَوْلَيْنِ:

**القول الأول:** أنَّ مَرَاسِيلَ غَيْرِ الصحابة مقبولة يجب العمل بها، ويجوز استخراج الأحكام منها، وهذا مَذْهَبُ جَمَاهِيرِ أَهْلِ العِلْمِ، ويُنْسَبُ إلى مالك وأبي حنيفة، وهو المَشْهُور مِنْ مَذْهَبِ الإمام أحمد رحمهم الله تعالى[1] واسْتَدَلُّوا على ذلك بِأَنَّ الغَالِبَ على الظن من الثقات أَنَّهُمْ لا يُسْقِطُونَ إلا من

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٣٤) روضة الناظر (١/٣٦٥) العدة (٣/٩٠٦) شرح تنقيح الفصول (ص٣٧٩) أصول السرخسي (١/٣٦٠).

**والأخرى: لا تقبل، وهو قول الشَّافعيِّ وبعض أهل الظَّاهر؛ لأنه لو ذكر شيخه ولم يعدِّله لم تقبل، فإذا لم يسمِّه فالجهل أتمُّ، ولأن شهادة الفرع لا تقبل إلا مع تعيين شاهد الأصل، فكذلك الرواية.**

---

يثقون في عدالته، ويَسْتَجِيزُونَ أن يَجْعَلُوه وَاسِطَة بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ، فالعَدْل الثِّقَة إذا حَدَّثَ بِحَدِيثٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَجَزَمَ بِهِ فمَعْنَاه أنه قد غَلَبَ على ظَنِّهِ ثبوت هذا الخبر إلى النَّبِيِّ ﷺ، فَهُوَ بمثابة ما لو صَرَّحَ بِاسْمِهِ ووَثَّقَهُ، كما لو قال: أخبرني زيد وهو ثقة عدل؛ إذ لو كان شاكًّا في حاله لَبَيَّنَ اسْمَهُ من أجل أن يَسلم من عُهدته.

**القول الثاني:** بِأَنَّهُ لا تُقْبَل مَرَاسِيل غير الصحابة، ويُنْسَبُ هَذَا إلى بعض المُحَدِّثِين، ويقال: إنه مَذْهَب أهل الظاهر، ونُسِبَ إلى الشافعي رحمه الله[1]، وإن كان بعض أهل العلم قال: الشافعي يَقْبَل بَعْضَ المَرَاسِيل، لكنه يَشْتَرِطُ في المرسل شروطًا لا يَشْتَرِطُهَا غيره، واستدل مَنْ قَالَ بِعَدَمِ قَبُول مَرَاسِيل غير الصحابة بأدلة:

**الدليل الأول:** أن الرَّاوِي لو ذكر اسم شيخه الذي أسقطه فعرف الناس اسمه لم يكن ذلك تَعْدِيلاً له، ولم نُثْبِت عَدَالته بناء على رِوَايَة فلان عنه، ولَبَقِيَ مَجْهُولاً لا يُرْوَى عنه، هذا إذا سَمَّاهُ وبَيَّنَ اسمه، فَمِنْ بَاب أَوْلَى أنه إذا لم يبين اسمه ولم يُعْرَف بِعَيْنِ الرَّاوِي أنه تُرَدُّ رِوَايَتُهُ.

**الدليل الثاني:** قالوا: إن شهادة الفَرْع لا تُقْبَل إلا إذا عَيَّنَ شَاهِد الأصل، فلَوْ قَالَ الشاهد: حدثني رجل أنه قد وقع الشيء الفلاني، ولم يُعَيِّن

---

(١) انظر: روضة الناظر (١/٣٦٦) الإحكام لابن حزم (٢/٢ - ٥).

**وأجيب: بأنَّ الرواية تفارق الشَّهادة في اللفظ، والمجلس، والعدد، والذُّكورية، والحرِّيَّة، والعجز عن شهود الأصل، ........................**

---

اسم الراوي لم تُقْبَل روايته، وهكذا لو شهد بحصول واقعة لم يحضرها لم تُقبل شهادته حتى يعين شاهد الأصل ويُبَيِّن اسْمَهُ ليُعرف وتُعرف عدالته، ويُقاس باب الرواية على باب الشهادة، فلا نَقْبَل الخَبَر المُرسَل الذي أرْسَلَهُ تَابِعِي إلا إذا بَيَّنَ لَنَا الوَاسِطَة وَبَيَّنَ لَنَا الشَّيْخ الذي يَرْوِي عَنْهُ الخَبَر.

وأجيب عن الدليل الأول بجوابين:

**الأول:** أن طائفةً مِنْ أَهْلِ العِلْمِ قالوا إن رواية الرَّاوِي عَنْ شَخْص تكون تعديلًا له، كَمَا تَقَدَّمَ فِي مَبْحَثِ الجَرْح والتعديل، فتَكُونُ رِوَايَتُهُ عنه مِنْ بَابِ التَّعْدِيل له.

**الثاني:** أنه لما سَمَّى الرَّاوِي المجهول جَعَلَ العُهْدَة على مَنِ اسْتَمَعَ لِلْخَبَرِ، بخلاف ما إذا أسقط اسم الراوي، فإنه يكون بذلك جازمًا بصحة الخبر وجازمًا بالثقة في ذلك الراوي.

وأجيب عن الدليل الثاني بأن الشَّهَادَةَ تُخَالِفُ الرِّوَايَةَ في عدد من الفُرُوقَات، ومَا وَقَعَ فيه اختلاف فإنه لا يصح أن يقاس بعضها على بعض.

ومن هذه الفُرُوقَات:

**أولاً:** اللفظ؛ فالشهادة تكون بلفظ معين، بخلاف الرواية.

**ثانياً:** المجلس؛ فَإِنَّ الشهادة يُؤْتَى بِهَا في مجلس القضاء ولا تُقْبَل إلا فيه، بخلاف الرواية فَإِنَّهَا تكون في أي مجلس.

**ثالثاً:** العدد؛ فَإِنَّ رِوَايَة الواحد مقبولة ولو لم تَعْتَضِدْ بِرِوَاية آخر، كما قلنا هذا في مبحث زِيَادَةِ الثقة، بخلاف الشهادة؛ فإنه يُشْتَرَطُ فِيهَا العدد.

والاسترعاء.

---

**رابعاً:** أنَّ الرواية تُقبَل من المرأة، بخلاف الشهادة فإنها لا تُقبَل مِنَ الأنثى مفردة.

**خامساً:** الحرية؛ فإن الحرية عند الحنفية شَرْطٌ مِنْ شُرُوط الشهادة، ولكنها لا تُشْتَرَط في الشهادة، فإذن فَرَّقُوا بين الحر والمملوك هناك وفرقوا فيها في مَسَائِلِ الشهادة والرواية.

**سادساً:** في الشَّهَادة لابُدَّ أَنْ يَكُونَ شَاهِد الأصل لا يمكن استشهاده إِمَّا لِمَرَض، أو لموت، أو لسفر بعيد انقطعت أخباره فيه، وكذلك شَهَادَةُ الفَرْعِ لا تُقْبَلُ إِلا إِذَا حمله شاهد الأصل.

وهَكَذا بَقِيَّة المَسَائِل، وَمِنْ ثَمَّ لا يَصِحُّ أَنْ نَقِيسَ الرواية على الشهادة.

* **قوله: والاسترعاء:** الاسترعاء معناه أن الشَّهَادَةَ من الفرع لا تُقْبَل إلا إذا طَلَب مِنْهُ شاهد الأصل وأَذِنَ له في الشهادة بخلاف الرواية؛ فإذا سَمِعْتَ الشيخ يُحَدِّث بحديث جاز لك أن تروي عنه ولَوْ لَمْ يَطْلُبْ مِنْكَ الرواية عنه، بِخِلافِ الشَّهَادة؛ فإنه لا يجوز لِشَاهِدِ الْفَرْعِ أَنْ يَشْهَدَ إلا إذا طَلَبَ مِنْهُ شاهد الأصل أن يُؤَدِّيَ الشَّهَادة.

وبهذا نعلم أن الأَرْجَح هو القول بقبول المراسيل، بشرط أن يكون المُرْسِلُ لا يُسْقِطُ إِلا الثِّقَات.

أما إذا كان المُرسِل يُسْقِط غَيْر الثقات فإننا حينئذٍ نَتَوَقَّفُ فِي خَبَره ونحكم عليه بالضعف.

**فصلٌ:**

ويقبل خبر الواحد فيما تعمُّ به البلوى كمسِّ الذَّكر ونحوه في قول الجمهور،

---

**خبر الواحد فيما تعم به البلوى:**

تَقَدَّم تحديد المراد بخبر الواحد، وهو ما رواه واحد فأكثر لا يَبْلُغُون حَدَّ التواتر، وأمَّا مَا تَعُمُّ به البلوى، أي: ما ينتشر في الناس ويُذَاعُ فِيهم، ويحتاج إلى حُكْمِهِ غَالِب الناس، ومِنْ أَمْثِلَة هذه المسائل: مسألة رفع اليدين في الصلاة: فَإِذَا كَبَّرَ الإنسان تكبيرة الإحرام شُرِعَ لَهُ أَنْ يَرْفَعَ يَدَيْه حذو منكبيه، وهكذا إذا كَبَّر للركوع وإذا كَبَّر لِلرَّفْعِ مِنْهُ، وإذا كَبَّرَ للقيام من التشهد الأول لِلرَّكْعَة الثالثة، فهذه مواطن قد جاء في حديث ابن عمر أن النَّبيّ ﷺ كان يرفع يديه فيها[(١)].

ومِنْ أمثلة هذا الباب ما وَرَدَ في حديث بُسْرَة أن النَّبيّ ﷺ قال: «**مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ**»[(٢)]. فهذا الخبر خبر واحد؛ ولذلك قال الحنفية: لا نقبل هذا الخبر، ومن مس فَرْجَهُ فإنه لا يُنْتَقَضُ وضوءُه.

قلنا: هذا الحديث صحيح الإسناد. قالوا: لكنه خبر واحد فيما تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، وَمِنْ ثَمَّ لا نَقْبَلُهُ.

**الأقوال في العمل بخبر الواحد:**

**القول الأول:** أن خَبَرَ الْوَاحِد فيما تَعُمّ بِهِ البلوى مقبول، ويُحْتَجّ بِهِ،

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧٣٩) ومسلم (٣٩٠).

(٢) أخرجه أبو داود (١٨١) والترمذي (٨٢) والنسائي (١/ ٢١٦) وابن ماجه (٤٧٩).

**وقال أكثر الحنفية: لا يقبل؛ لأنَّ ذلك يوجد كثيرًا فلا يحلُّ للنَّبيِّ ﷺ أن لا يشيع حكمه؛ إذ يؤدِّي إلى خفاء الشَّرع.**

---

وهذا مذهب جماهير أهل العلم(١).

**القول الثاني:** قول الحنفية: أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يُقْبَل ولا يحتج به(٢)، واستدلوا على ذلك بأدلة:

**الدليل الأول:** أن ما تَعُمّ به البلوى يحتاج عموم المسلمين إلى حكمه، فيَبْعُد أن يخصَّ النَّبيّ ﷺ واحِدًا بحكمه دون بَقِيَّة الصحابة.

**الدليل الثاني:** إن ظنَّ أَنَّ ما تَعُمُّ بِهِ البلوى يقتصر في روايتِهِ الآحَاد يُؤَدِّي إلى خفاء الشريعة، وعَدَم ظهورها، وقد يُؤَدِّي إلى إبْطَال صلاة جماعة مِنَ النَّاسِ، وَمِنْ ثَمَّ يَجِبُ أَنْ يُشَاعَ ويُنْشَر.

**الدليل الثالث:** أَنَّ مَا تَعُمُّ به البلوى تَتَوَافر الدواعي لنقله وتوضيح حكمه وبيان المراد منه، فكيف لا يروي مثل هذا الخبر إلا الواحد من الناس.

وقد أجيب عن هذا بأجوبة، منها:

القول بأن النَّبي ﷺ لا يحل له أن يُشِيعَ حكمه، هذا تَحَكُّم على صاحب الوحي وإيجاب أَشْيَاء بِغَيْرِ دَلِيل.

أما قولهم: إنه يُؤدِّي إلى خفَاء الشريعة وإبطال صلاة طائفة مِنَ الخلق، فنقول: الشَّارِع حكيم، وإذا أوجب علينا العمل بخبر الواحد ولو في مثل هذا

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٣٥) روضة الناظر (١/٣٦٨) الإحكام للآمدي (٢/١١٢) شرح تنقيح الفصول (ص٣٧٢).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/٣٦٨) كشف الأسرار (٣/١٦) التقرير والتحبير (٢/٢٩٥).

ولنا: قبول الصحابة خبر عائشة في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، وخبر رافع بن خديجٍ في المخابرة؛ ........................

---

وَجَبَ عَلَيْنَا العمل به، وقولهم: أنه تتوافر الدَّوَاعي على نقله، فنقول: قد يقتصر الجماعة على رواية راوٍ كَأَنَّهُمْ قالوا ما دام أن هذا الخبر يرويه فلان فنكتفي بروايته.

ويدل لقول الجمهور عدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** الإجماع؛ فإن الصحابة قد أجمعوا على قَبُول خَبَرِ الواحد فيما تعم به البلوى في مسائل متعددة، فَقَبِلَ أبو بكر خبر الواحد في مِيرَاث الجدة[1]، وعَلِمَ بِهِ الصحابة فَلَمْ يُنْكِرْه أحد منهم، وهكذا أيضًا ما ذَكَرَهُ المؤلف هنا بِأَنَّ الصَّحَابَةَ أَجْمَعُوا على قَبُولِ خَبَرِ عَائِشَة في الغُسْلِ مِنَ الجِمَاعِ بِدُونِ إِنْزَال؛ فإن الصحابة كانوا مختلفين فيمَنْ جَامَعَ فَأَكْسَلَ ولم يتمكَّنْ مِنَ الإِنْزَالِ ما الواجب عليه؟ فقال طائفة: يكفيه الوضوء، وقال آخرون: يَجِبُ عَلَيْهِ الاغتسال، فلما اخْتَلَفُوا أرسلوا إلى عائشة؛ لأنها أعرف بحال النَّبِيِّ ﷺ في مثل هذه القضايا، وهذا من حكمة تَعَدُّدِ الزَّوْجَاتِ بِالنِّسْبَة للنبي ﷺ فسألوها، فقَالَتْ: إن النَّبِيّ ﷺ قال: «**إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الغَسْلُ، وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ**»[2].

ومِنْ أمثلة ذلك قبول الصحابة خَبَر رَافِع بن خديج في المخابرة[3]، والمراد

---

(١) سبق تخريجه ص (٣٧٠).

(٢) متفق عليه، سبق تخريجه ص (٣١٨).

(٣) سبق تخريجه ص (٣٣٧).

ولأنه عدلٌ جازمٌ ممكنٌ صدقه، فلا يجوز تكذيبه مع إمكان تصديقه؛ ولأن ذلك يثبت بالقياس، فخبر الواحد أولى.

وما ذكروه يبطل بالوتر ........................

---

بالمخابرة: أن يُعْطِيَهُ الأَرْض على أن يكون جُزْء مِنَ الثمرة بِنِسْبَة مشاعة لصاحب الأرض والْبَاقِي لِلْعَامِل، فكانت المخابرة بإعطاء ثمرة من الأرض، كما لو قال: ازرع أرضي وثمرة الجهة الشمالية لك وثمرة بقية المحصول لي، وهذا لا يجوز؛ لأنه قد يَتْلَفُ نَصِيب العامل، أو نصيب صاحب الأرض، فلا يَتَمَكَّنُون حينئذ مِنَ الْعَدْلِ بَيْنَهُمَا؛ لأن أحدهما سيأخذ جميع المحصول.

**الدليل الثاني:** أن الراوي لِخَبَرِ الواحد فيما تَعُمّ بِهِ البلوى رَاوٍ عَدْل ثِقَة، جَازِم بالرِّوَاية، ويمكن أن يكون صادقًا، وإذا كان يمكن أن يَكُونَ صَادِقًا فلا يجوز أن نكذبه وهو عدل.

**الدليل الثالث:** قالوا: إن ما تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى يَجُوزُ إِثْبَات حكمه بواسطة القياس، فَإِذَا جَازَ إثبات حكمها بالقياس فَمِنْ بَابِ أَوْلَى أَنْ نُجِيزَ خَبَر الواحد فيها، ونَقْبَل خبر الواحد فيما تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى؛ لأن القياس أضْعَف مِنْ خَبَرِ الْوَاحِد، بل القياس فَرْعٌ عَنْ خَبَرِ الْوَاحِد، وإذا ثَبَتَ الحُكْم بالفرع وهو القياس فَمِنْ بَابِ أولى أن يثبت الأصل وهو الخبر.

**الدليل الرابع:** أن المخالفين استدلوا بأخبار آحاد فيما تعم به البلوى، ومن أمثلة ذلك أنهم قالوا بِوُجُوبِ صَلاةِ الْوِتْرِ بناءً عَلَى أخبار آحاد «**أَوْتِرُوا يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ**»[1] فَتَركُوا مذهبهم، وقالوا بإِثْبَاتِ الحُكْمِ فيما تعم به البلوى بناءً

---

(١) أخرجه الترمذي (٤٥٣) والنسائي في الكبرى (١/٢٤٩) وابن ماجه (١١٧٠).

**والقهقهة، وخروج النَّجاسة من غير السبيل، وتثنية الإقامة فإنه كذلك، وقد ثبت بخبر الواحد.**

---

على خبر واحد، وصلاة الوتر مما تعم بها البلوى يَحْتَاجُهَا كل الناس.

وهكذا في مسألة القهقهة فَإِنَّ الحنفية يَقُولون: بأن مَنْ قَهْقَهَ دَاخِلِ الصلاة وَجَبَ عَلَيْه أن يُعِيد الوضوء ويُعِيد الصلاةَ، وإذا قَهْقَه خارج الصلاة فإنه لا يَبْطُلُ وضوؤه بذلك(١). فمسألة القهقهة مما تَعُمُّ بها البلوى، ومع ذلك قَبِلوا فيها خَبَر الواحد.

وكذلك قبولهم خبر الآحاد في مسألة انْتِقَاضِ الوضوء بالنجاسة الخارجة من غير السبيلين، فإن الحنفية يقولون: ينتقض الوضوء بذلك(٢)؛ بناء على أخبار ضعيفة مِنْ أَخْبَار الآحاد، فَتَركوا مذهبهم في قولهم بأن خَبَرَ الواحد لا يُقْبَل فيما تَعُمُّ به البلوى.

وكذلك قبولهم خبر الآحاد في مسألة تَثْنية الإقامة، فالمؤذنون في عهد النَّبِيّ ﷺ كان المؤذن مِنْ أهل المدينة كبلال وأبي محذورة إذا أَقَامُوا أفردوا الإقَامَة، كَمَا وَرَدَ في حديث أنس: «**فَأُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الأَذَانَ، وَأَنْ يُوتِرَ الإِقَامَةَ**»(٣)، فقالوا: هؤلاء كانوا يفردون الإقامة، بينما أبو محذورة في المدينة كان يُقِيم للصلاة بأمر النَّبِيّ ﷺ فَيُكَرِّر ألفاظ الإقامة، قالوا: أذان أبي محذورة خبر آحاد مما تَعُمّ بِهِ البلوى ومع ذلك قَبِل بِهِ الحنفية، فهذا ينقض مذهبهم.

---

(١) انظر: الأصل للشيباني (١/ ١٧٠) بدائع الصنائع(١/ ٣٢).

(٢) انظر: تبيين الحقائق (١/ ٧) حاشية ابن عابدين (٦/ ٧٣١) الفتاوى الهندية (١/ ١٠).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٦٠٣) ومسلم (٣٧٨).

..................................................................

**الدليل الخامس:** أن النَّبيّ ﷺ لم يجب عليه إبلاغ جميع الناس بكل خبر، وإنَّما يكتفى بأن يبلغ الخبر من تَحْصل الحجة بنقلهم، ويعرف بأنهم ينشطون لنشر أخباره ﷺ، وحينئذ لا يَبْعُد أن يُرد الناس فيما تَعُم به البلوى إلى خبر الواحد، كما رَدَّهُمْ إلى القياس في مسائل يُحْتَاج إليها كثيرًا.

**فصلٌ:**

**ويقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشُّبهات.**

**وعن الكرخيِّ: لا يقبل؛ لأنَّه مظنونٌ فيكون شبهةً لدرء الحدِّ، ...**

---

**في حكم خبر الواحد في الحدود:**

المراد بالحدود العقوبات المقدرة من قبل الشارع على فعل جريمة معينة، فإذا وَرَدَنا خَبر آحاد في مسائل الحدود فهل يُقْبَل خَبَر الواحد، أو لا يقبل؟

**قال الجمهور:** يُقْبَل خَبَرُ الواحد في مسائل الحدود[1].

**وقال الكَرْخِيّ:** لا يُقْبَل خَبَرُ الواحد في مسائل الحدود[2]، ومِنْ أَمْثِلَةِ ذلك حديث: «**خذوا عنِّي خذوا عني، «قد جَعَلَ اللهُ لهُنَّ سبيلاً، البِكْر بالبِكْرِ جَلْدُ مِائة وتَغْرِيب عَام**»[3]. قالوا: الجَلْد ثابتٌ في القرآن، أما التغريب فقد ورد بخبر واحد فلا يُقْبَل.

واسْتَدَلَّ القائلون بذلك بأن خَبَرَ الْوَاحِد مظنونٌ، وخَبَر الواحد شبهةٌ، وبالتالي فَتُدْرَأ الحدود به؛ لحديث: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»[4]، وقد ورد مرفوعًا وموقوفًا بأسانيد يقوي بعضها بعضًا.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٢/ ١١٧) روضة الناظر (١/ ٣٧٠) شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ١٣١).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٣٣ - ٣٣٤) التقرير والتحبير (٢/ ٢٧٦).

(٣) سبق تخريجه ص (٢٧٩).

(٤) أخرجه الترمذي (١٤٢٤) وابن أبي شيبة (٥/ ٥١٢) والدارقطني (٤/ ٦٢) وغيرهم من حديث عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**ادْرَءُوا الحُدُودَ عَنِ المُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...**».

وليس بصحيحٍ، فإنَّ الحدود حكمٌ شرعيٌّ يثبت بالشَّهادة فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام، وثبوت ذلك بخبر الواحد أولى من ثبوته بالقياس.

وما ذكروه يبطل بالشَّهادة والقياس، وهما مظنونان ويقبلان في القياس.

---

والصَّوَاب هو قَوْلُ الجمهور في هذه المسألة أنَّ خَبَرَ الواحد يُقْبَل إذا ورَدَ في مسائل الحدود؛ فإن الحدود أحكامٌ شرعيةٌ، ويجوز أن نُثبتها بالشهادة، والشهادة تكون من اثنين، لم يَرْتَفِعُوا عن كونها أخبار آحاد، فهكذا أيضًا تُقْبَل الأحاديث الواردة في الحدود، كما أن المخالف يسلِّم بأن الحُدُود يَجُوز العمل فيها بالقياس، فإذَا جاز ذلك في القياس فَمِنْ باب أولى أن يصح إثبات الحد بواسطة خبر الواحد، وقولهم: إن خَبَر الواحد فيه شُبْهَة بأنه مظنون، قلنا: كون خبر الواحد مظنونًا لا يعني عدم قبوله في باب الرواية؛ ولذلك فإن القياس ليس مقطوعًا، ومع ذلك نعمل به في مسائل وأحكام القياس، وبذلك يتضح لنا رُجْحَان مَذْهَب الجمهور بقبول خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشُّبُهَات.

**فصلٌ:**

**ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس.**

---

## في حكم خبر الواحد إذا خالف القياس:

إذا وردَنا خبر واحد، والقياس يدل على خلافه، فهل نُقَدِّم خَبَر الواحد، أو نقدم القياس؟ من أمثلة ذلك: ما وَرَدَ في الأحاديث أنَّ النَّبي ﷺ قال: «**وَلا تُصَرُّوا الإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا، فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ**»[1]، فهذا الخَبَر مخالف للقياس، ومخالفته للقياس أن المتلفات يجب ضمانُها بمثلها؛ فَإِنْ عُدِمَ المثل فبقيمتها، وهنا وَجَب الضمان بالتَّمر، وهو سلعة مستقلة مغايرة، فهذا وجه من وجوه مخالفته للقياس، وهناك أوجه أخرى لمخالفة هذا الخبر؛ ولذلك رَدَّ أبو حنيفة ومالك هذا الخبر؛ لأنهم يَرَوْن أن خبر الواحد لا يُعْمَل بِهِ في مخالفة القياس.

ومثله أيضًا حديث: «**البيِّعان بالخيارِ ما لم يتفرَّقا**»[2]. فهذا الخبر مخالف للقياس؛ لأن القياس أنه إذا وجد العقد وتم لزمت آثاره بعده مباشرة، وحينئذ لا نحتاج إلى مُضِيِّ مَجْلِس العَقْد؛ لَكِنَّ خَبَرَ الواحد هنا قد وَرَدَ، ولِذَلِكَ ذَهَبَ مَالِك وأبو حنيفة إلى عَدَم إثبات خِيَارِ المَجْلِس.

فللعلماء في مسألة خبر الواحد المخالف للقياس ثلاثة أقوال:

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (٢١٥٠) ومسلم (١٥١٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سبق تخريجه ص (٣٣٩).

وعن مالكٍ أنه مقدَّمٌ عليه.

---

**القول الأول:** أن القياس يُقَدَّم عَلَى خبر الواحد مطلقًا، وهذا هُوَ مَذْهب الإِمَام مالك رحمه الله في المشهور عنه(١)؛ ولذلك عند المالكية لم يقبلوا حديث: «**إذا ولغ الكلبُ في إناء أحدِكم فليغسله سبعًا**»(٢).

قالوا: إن كَلْبَ الصيد إذا صَادَ صَيْدًا وتناوله بأسنانه لم يَجِبْ غَسْله سبعًا، فنقيس عليه الإناء الَّذِي وَلَغَ فِيه، وهذا الكلام فيه نظر؛ إذ يوجَد فرق بين المسألتين، وَمِنْ ثَمَّ لا يَصِحُّ القياس، ومِنْ أمثلة ما رَدَّهُ المالكية من أخبار الآحاد لكونه يخالف القياس: أن مَنْ مات وهو مُحرِمٍ قالوا: بأنه يُغَسَّل ويُكَفَّن ويُفْعَل به كما يُفعَل بغيره من الأموات، وقال أحمد والشافعي: بأنه يُغسَّل ويُكفَّن في ثوبيه، ويُجَنَّب مَحْظُورات الإحرام كالطِّيب؛ لأن النَّبِيّ ﷺ قال: «**فإنَّهُ يُبْعَثُ مُلَبِّيًا يومَ القيامةِ**»(٣) فهنا خبر واحد خالف القياس.

واستدل مالك على قوله في هذه المسألة بأن قال: إنَّ المُجْتَهد على ثقةٍ من قياسه، وليس على ثقة مِنْ خَبَرِ غَيْرِهِ، وهذا الاستدلال ليس بصحيح؛ بل الثقة بخبر الواحد أعظم من الثقة بالقياس، والقياس قد يكون مبنيًّا على خبر واحد.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٨٧) رفع النقاب (٥/٢٨٣) روضة الناظر (١/٣٧١) وقد نفى الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ذلك، وقرر أن استقراء فروع مذهبه تقتضي تقديم خبر الواحد على القياس. انظر: مذكرة في أصول الفقه للشنقيطي (ص١٧٥ - ١٧٦).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٧٢) ومسلم (٢٧٩) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٢٦٥) ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وعن أبي حنيفة: إذا خالف الأصول، أو معنى الأصول لم يحتجَّ به وهو فاسدٌ؛ لأن معاذًا قدَّم السُّنة ولم ينكر عليه النَّبيُّ ﷺ[(١)]؛ ولأن الصحابة كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النصِّ كتقديم عمر حديث حملٍ في غرَّة الجنين[(٢)].

---

**القول الثاني:** أن خَبَر الْوَاحِد إذا خالف قِيَاس الأصول فإننا نردُّه، وإذا خَالَفَ قياسًا واحدًا فإننا نَقْبَل الخبر[(٣)]، وقياس الأصول: أن يكون هناك مسائل كثيرة يمكن أن يُقَاس عليها، كما في خبر الْمُصرَّاة[(٤)] فإنه خبر واحد عارَضَ أصولاً كثيرة يجب ضَمَانها بمثلها، فسمَّى هذا خبرًا واحِدًا مخالفًا لقياس الأصول.

والصواب: أن خبر الواحد ولو كان مخالفًا للأصول يَجِبُ العمل به ويكون أَصْلاً مستقِلاً بنفسه؛ ولذلك وجدنا أن الحنفية قالوا في مسائل بأنه يُعْمَل فيها بالأخبار الواردة بمخالفة القياس.

---

(١) يشير إلى حديث معاذ الذي أخرجه أحمد (٥/ ٢٣٠) وأبو داود (٣٥٩٢) والترمذي (١٣٢٧) أن رسول الله ﷺ حين بعثه إلى اليمن، فقال: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسُنة رسول الله ﷺ. قال: «فإن لم يكن في سُنة رسول الله ﷺ؟» قال: أجتهد رأيي، لا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري، ثم قال: «الحمد لله الذي، وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَ الله».
وهذا الحديث اختلف في تصحيحه وتضعيفه، والظاهر ضعفه.

(٢) سبق تخريجه ص (٣٧١).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٣٨ -٣٣٩) الفصول للجصاص (٣/ ١٣٥ - ١٤١).

(٤) سبق قريباً.

ورجوعه إلى التسوية بين ديات الأصابع لَمّا بلغه النصُّ؛ ولأن ذلك كلام المعصوم.

ثم أوجبوا الوضوء بالنبيذ في السَّفر دون الحضر، وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها، والله أعلم

---

وعند المالكية مسائل قالوا فيها بِخَبَرِ الواحد وتَرَكُوا القياس، مثل القول أنه إذا قُطِعَتْ ثلاثة أصابع من المرأة فإنه يَجِبُ فيها ثلاثون من الإبل، وإذا قُطِعَ الرَّابع لم يجب فيها إلا عشرون؛ لأنهم يرون أن المرأة تُمَاثِل الرجل حتى تَبْلُغ ثلث ديتَه، ثم بعد ذلك تُنَاصِفُه، كما ورد بذلك خبر في السنن من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده[1].

فهذا خَبَرُ وَاحِد خَالَفَ القياس، ومع ذلك قالوا بخبر الواحد ولم يعلموا فيه بالقياس، وكذلك الحَنَفِيَّة؛ فإنهم قد أبطلوا القياس في مسائل وقَدَّمُوا عليه الخبر، بل في مواطن يُقَدِّمُونَ الْخَبَرَ الضَّعِيفَ عَلَى القياس، ومن أمثلة ذلك أنه قد ورد حديث أن النَّبِيّ ﷺ تَوَضَّأَ فِي السفر بنبيذ التمر فلما قيل له في ذلك، قال: «**إِنَّما هُوَ مَاءٌ وتمرٌ**»[2]، فقال الحنفية بناء على هذا الخبر: يجوز الوضوء بالنبيذ في السفر، ولا يجوز في الحضر، مَعَ أَنَّ القياس أن ما رفع الحدث في السَّفر رفعه في الحضر.

---

(١) أخرجه النسائي (٨/٤٤) من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «**عقلُ المرأةِ مثلُ عقلِ الرجل حتى يبلغَ الثلثَ من ديتها**».

(٢) أخرجه الترمذي (٨٨) من حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: سَأَلَنِي النَّبِيُّ ﷺ: مَا فِي إِدَاوَتِكَ؟، فَقُلْتُ: نَبِيذٌ، فَقَالَ: «**تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ، وَمَاءٌ طَهُورٌ**»، قَالَ: فَتَوَضَّأَ مِنْهُ.

.................................................

فجماهير أهل العلم تقدم خبر الواحد على ما يُخَالِفه من الأقيسة، لعموم الأدلة الدَّالَّة على حُجِّيَّة خبر الواحد، وقد قال مالك في المشهور عنه: إن القياس يُقَدَّم عَلَى خبر الواحد، سواء كان هذا القياس قد ثَبَتَ بِأَصْلٍ واحد، أو بأصول متعددة.

مثال ذلك: حديث الذي وقصَتْه ناقته في عرفة، يُجَنَّب محظورات الإحرام؛ لأن النَّبيّ ﷺ قال: «**فإنَّهُ يُبْعَثُ مُلَبِّيًا يومَ القيامةِ**»[1]، قال مالك: هذا مخالف للقياس؛ لأنه قد ورد في الأدلة أن الأموات يُكَفَّنُون وتُغَطَّى رؤوسهم ويُطَيَّبُون، فهنا خبر واحد مخالف للقياس؛ لأن الأصل واحد.

وقال أبو حنيفة: بأن خبر الواحد المخالف لِقِيَاسِ الأصول لا يُقْبَل، وقياس الأصول هُوَ القياس المَبْنِيُّ على أصول متعددةٍ بحيث يكون قاعدة للشرع.

ومِنْ أَمْثِلَتِهِ: حَدِيث المُصَرَّاة؛ فإنه قد ورد أدلة متعدِّدة في الشريعة أن المِثْلِيَّات تُضْمَن بالمثل، واللَّبَن هنا مِنَ المِثْلِيَّات، فَجَاءَ في خبر المُصرَّاة أنه يُضْمَن بِالتَّمْر، وهذا خبر واحد مخالف لقياس الأصول.

---

(١) متفق عليه، سبق قريباً.

## الأصل الثالث: الإجماع:

وهو في اللُّغة الاتفاق، ويطلق على تصميم العزم أيضًا كقوله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ﴾ [يونس: ٧١].

وهو في الشرَّع: اتفاق علماء العصر من أمَّة محمدٍ ﷺ على أمرٍ من أمور الدِّين.

---

* **قوله: (الأصل الثالث)**: أي: الدليل الثالث؛ لأنه تقدم الكتاب والسُّنَّة؛ والأصل الثالث: الإجماع.

**الإجماع في اللغة**: الاتِّفَاق، يُقَال: أجْمَعُوا على كذا: اتفقوا، وأجْمَع أولياء الدم على طَلَبِ القِصَاص: أي: حَصَلَ اتِّفَاقهم. ويُطْلَق لفظ الإجماع على معنى آخر وهو تَصْمِيم العَزْم، أي: العَزْم المُؤَكّد الطَّالِبِ لِفِعْلٍ من الأفعال؛ لذلك وَرَدَ في الحديث: «**مَنْ لمْ يُجْمِع الصِّيَام من اللَّيْل فلا صيامَ لهُ**»(١)، أي: يعزم، ومثَّل له بقوله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ﴾ [يونس: ٧١] في قصة نوح عليه السلام قال: ﴿إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡتُ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُنۡ أَمۡرُكُمۡ عَلَيۡكُمۡ غُمَّةٗ﴾ [يونس: ٧١].

**الإجماع في الاصطلاح**: عرّفه المؤلف بأنه (**اتفاق عُلَمَاء العصر مِنْ أُمَّةِ محمد ﷺ على أمر من أمور الدين**).

* **قوله: اتفاق**: يعني أنه لابد مِنْ حُصُول توافق بين العلماء جميعًا، فَإِنْ حَصَلَ اخْتِلاف لم يكن هناك إجماع، ولابد أن يكون ذلك من جميع

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٤٥٤) والترمذي(٧٣٠) والنسائي (٤/١٩٦) من حديث حفصة رضي الله عنها.

وهو متصورٌ كالإجماع على وجوب الصَّلوات الخمس، وسائر أركان الإسلام. وإذا أجاز اتِّفاق اليهود على باطلٍ، فلم لا يجوِّز اتِّفاق أهل الحقِّ عليه.

---

العلماء، فلو خالف الواحد، أو الاثنان لم يكن هُنَاكَ إِجْمَاع، ولا يُشْتَرَط علماء الأمة في جَمِيع الأزمنة، وَإِنَّمَا يُشْتَرَط علماء أَحَدِ العصور.

* **قوله: من أمة محمد ﷺ:** لأن الإجْمَاع إنما كَانَ حُجَّةً بدلالة النصوص، والنصوص إنما دَلَّت على حُجِّيَّة إجماع هذه الأمة.

* **قوله: على أمر من أمور الدين:** يعني: لو حَصَلَ الاتفاق على لباس، أو على مطعم فهَذَا لَيْسَ مِنَ الإجماع الشرعي، وبعض أهل العلم يقول: (على حُكْم شَرْعِيّ) وهو أولى، وقد تَقَدَّم معنا أن الأحكام الشَّرْعِيَّة منها ما هو تكليفي ومنها ما هو وضعي.

**المسائل المتعلقة بالإجماع:**

**المسألة الأولى: هل يتصور وقوع الإجماع؟**

بعض الناس يَقُول: لا يُمْكِن أن يَتَّفِقَ العلماء على قول في مَسْأَلَة من المسائل؛ لأَنَّ الأَذْهَانَ مُخْتَلِفَة والاختلاف من طَبِيعَةِ النَّاسِ.

وهذا الكلام ليس صحيحًا؛ فالإجماع مُتَصَوَّر الوقوع؛ وقد اتفق علماء الأمة على مسائل مختلفة، ومَثَّلَ المؤلف في ذلك بمسألة إجماعهم على وجوب الصَّلَوَات الخَمْس، فهنا تُصوِّر الإجماع، ونحن نرى أصحاب الملل الباطلة يَتَّفِقُون على أقوال باطلة، فإذا تُصُوِّر اتِّفَاق تلك الأمم على باطل فَيدُلُّنَا ذَلِكَ عَلَى إِمْكَان اتفاق أهل الحق عَلَى الحَقِّ.

ويعرف بالإخبار والمشافهة.
وهو حجَّةٌ قاطعةٌ عند الجمهور.
وقال النَّظَّام: ليس بحجةٍ، ........................

---

## المسألة الثانية: هل يمكن أن يُعْرَفَ الإجماع؟

بعض الناس يقول: العلماء مُتَفَرِّقُون في البلدان، فهل يُتصَوَّر أن نعرف أقوالهم مع اختلاف بلدانهم؟

والجواب: أن ذلك يُمْكِنُ أن يُعْرَف إِمَّا بِالْمُشَافهة بحَيْثُ يَنْتَقِل شَخْص إلى علماء كُلِّ بَلَد ويأخذ قولهم في المسائل التي تَرِد، أو يكون بتَنَاقُلِ الأخبار، وقد لا يثبت الإجماع ولا يَعْرِفه الناس إلا بعد عَصْرِ الْمُجْمِعِين، كما في حال الإجْمَاع السكوتي، بأن يُجمع بعض العلماء على قول فتَنْتَشِر أقوالهم ولا يُوجَد لهم مخالف في زمانهم.

## المسألة الثالثة: هل الإجماع حُجَّة، أو ليس بحجة؟

قال النظَّام: الإجماع ليس بحجة، والنظام من المعتزلة وله آراء شاذة في عدد من المسائل الْعَقَدِيّة والأصولية، وقَدْ وَافَقَ النَّظَّامَ عَدَدٌ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ وَرَأَوْا رَأْيَهُ، وشكّكوا في الإجماع، وقالوا بِعَدَمِ إمكانية تصوُّر وُقُوعِه[1]، وقد تَقَدَّم أن الإجماع ممكن الوقوع، واسْتَدْلَلْنَا على ذلك بوقوعه في عَدَدٍ من المسائل كَمَا في الصلوات الخمس، وفي عصرنا الحاضر أشْيَاء جديدة وقع اتِّفَاق العُلَماء عليها، كاتفاقهم عَلَى جواز استخدام الهَوَاتِف النَّقَالَة، وعلى رُكُوبِ الطَّائِرَات وَكَذَلِكَ أجمعوا على استعمال مُكَبِّرَات الصوت في المساجد، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٤٥٨) آراء المعتزلة الأصولية (ص: ٣٥٠).

**وقال: الإجماع كلُّ قولٍ قامت حجَّته ليدفع شناعته.**

**وهذا خلاف اللغة والعرف.**

---

فَالإِجْمَاع مُتصَوّر الوقوع، والنصوص الشَّرْعِيَّة قد دَلَّتْ عَلَى حجيته، ولا يُمْكِن أن تُحيلَ النصوص على ما لا يُتصوَّر وقوعه.

* **قوله: وقال: الإجماع كلُّ قولٍ قامت حجَّته ليدفع شناعته:** لما كان قول النظام ومن تبعه قولاً شنيعًا؛ لمخالفته للنصوص التي دَلَّتْ عَلَى حُجِّيَّة الإجماع، قام النَّظَّام بتفسير كلمة الإجماع بِأَنَّ المراد بها القَوْل الرَّاجِح الذي قامَتِ الأَدِلَّة على قُوَّتِهِ وَرُجْحَانِهِ[1]، ولا شك أن هذا التفسير لكلمة الإجماع مِنْ بَابِ التأويل؛ لأن كَلِمَةَ الإجماع لها مَدْلُول في اللغة في عُرْف العلماء، وإن كان لا يصح أن نَصْرِفَها عن مدلولها اللغوي والشَّرْعِيّ بِدُونِ أَدِلَّة تَقُومُ عَلَى ذَلِكَ.

وذهب جماهير أهل العلم إلى أن الإجماع حُجَّة قَاطِعَة يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا وَالرُّجُوع إِلَيْهَا[2].

والقول بِحُجِّيَّة الإجماع ليس قولاً جديدًا، أو ناشِئًا عند القرون المتأخرة، بل هو موجود عند الصحابة، حيث كانوا يَسْتَدِلّون بإجماعهم ويَعْتَمِدُون عليه، ويَجْمَعُونَ أهل الرأي والعِلْم مِنْ أَجْلِ مَعْرِفَةِ الحُكْمِ الشرعي، فإذا اتفقوا على قَوْل واحد اعتمد الأَئِمَّة والولاة قولهم.

---

(١) انظر: المستصفى (ص: ١٣٧) روضة الناظر (١/ ٣٧٩) الإحكام للآمدي (١/ ١٩٥).

(٢) انظر: المستصفى (ص١٥٤ :) روضة الناظر (١/ ٣٧٨) شرح تنقيح الفصول (ص٣٢٤) أصول السرخسي (١/ ٢٩٥).

**ولنا دليلان: أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ الآية** [النساء:١١٥]، وهذا يوجب اتباع سبيلهم ويحرِّم مخالفتهم.

فإن قيل: إنما توعَّد على مشاققة الرسول، وترك اتِّباع سبيل المؤمنين معًا، أو على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر، وإنَّما ألحقَّ الوعيد بتارك سبيلهم إذا بان له الحقُّ فيه؛ كقوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ [النساء:١١٥]، والحقُّ في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها.

---

* **قوله: ولنا دليلان:** الأدلة على حجية الإجماع كثيرة متتابعة، قد ذكر المُؤَلِّفُ منها:

**الدليل الأول:** قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، ويفهم من قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وهذه الآية استدل بها الإمام الشافعي رحمه الله على حُجِّيَّةِ الإجماع، وهناك آيات أخرى يستدل بها، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فَدَلَّ هَـٰذَا عَلَى أَنَّهُ إذا حصل اتفاق ولم يَحْصل نِزَاع ولا خلاف اكْتُفِيَ بالاتفاق، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ﴾ [لقمان: ٢١] وإذا أجمع العلماء على شيء فَهُمْ أَهْل الإنابة الذين أمَرَ الله باتباع طريقتهم.

وقد اعترض على استدلال الشافعي رحمه الله على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] بعدد من الاعتراضات:

**الاعتراض الأول:** أن العقوبة لَيْسَتْ عَلَى تَرْكِ سَبِيل المؤمنين، وإِنَّمَا هِيَ عَلَى أمرين: مَشَاقّة الرسول وترك اتباع سبيل المؤمنين، بحيث لا تكون عقوبة

ويحتمل أنه توعَّدَ على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين، ويحتمل: أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمَّة إلى قيام السَّاعة، والمخالف من جملة المؤمنين، فلا يكون تاركًا لاتباع سبيلهم بأسرهم، فتقدير عدم إرادة شيءٍ من ذلك فالإجماع أصلٌ لا يثبت بالظنِّ.

قلنا: التَّوعُّد على الشيئين يقتضي التَّوعُّد على كلٍّ واحدٍ مفردًا، أو عليهما معًا، ولا يجوز أن يلحق بأحدهما معيَّنًا دون الآخر.

وأمَّا الثَّاني: فلا يصحُّ؛ لأنَّه توعَّدَ على اتِّباع غير سبيل المؤمنين مطلقًا، وليس تبيُّن الهدى شرطًا في مشاقَّة الرسول مع أنه مذكور معه، فلأن لا يكون شرطًا لترك الاتباع مع أنه لم يذكر معه، أو لا.

---

إلا بالأمرين معًا.

وهذا الاعْتِرَاض لا يصح ؛ لأن العُقُوبَةَ إذا رُتِّبَتْ عَلَى فعلين دَلَّ ذلك على تحريم كل وَاحِد من الفعلين، وإلا لَمَا كَانَ في ترتيب العقوبة عليهما وذكر جميع الفعلين فائدة، فَدَلَّ هَذَا عَلَى تَحْرِيم كل واحد منهما وَحْدَهُ.

**الاعتراض الثاني:** قالوا: إنما يَتَرَتَّب الوعيد على مَنْ تَرَكَ سبيلهم إذا تَبَيَّنَ لَهُ الحَقّ، بدلالة قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، أَمَّا إِذَا لم يتبَيَّن له أن الحق في قولهم فَإِنَّهُ لا يَحْرُمُ عليه مخالفة إجماعهم.

وهذا الاعتراض خطأ ؛ لأن هذا القيد لم يُذْكَر في الإجماع، وإنما ذكر في مشاقَّةِ الرسول، قال: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فهذا الاعتراض لا محل له.

**الاعتراض الثالث:** قالوا: إن المراد ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي جعلهم مؤمنين وهو أصل دين الإسلام، وليس المراد به ذَمّ مَنْ تَرَكَ إجماعهم

في جميع المسائل.

والجواب: أن هذا مخالف لِظَاهِرِ الآية ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] أيَّ طريقة لهم وأيّ قَوْل لهم.

**الاعتراض الرابع:** قالوا: الآيةُ تَدُلُّ عَلَى حُجِّيَّةِ إجماعِ جميعِ العلماءِ مِن عهْدِ النُّبُوَّةِ إلى قيام الساعة، لأَنَّهُمْ هُمُ المؤمنون، أما علماء العصر الواحد لا يَصْدُقُ عليهم هذا اللفظ.

وهذا الاعْتِرَاض خطأ؛ لأنه يُؤَدِّي إلى جعل الآية لا مدلول لها، أي: لو كان الإجماع غير حجة إلا بإجماع جميع الأمة إلى قيام الساعة لَمَا كان له ثمرة، فذلك الوقت وقت حساب وليس وَقْت عَمَل.

**الاعتراض الخامس:** إن الاستدلال بهذه الآية ظني لورود احتمالات كثيرة عليه، وإذا وردت الاحتمالات على الدليل جَعَلَتْهُ ظَنِّيًّا، وحُجِّيَّة الإجماع مسألة قطعية لا يَصِحّ أن نستند فيها إلى أَدِلَّة ظَنِّيَّة.

وهذا الاعتراض ضعيف؛ لأَنَّ الاحتمالات السابقة احتمالات غَيْر مؤيَّدة بالدَّلِيل، والاحتمال غير المؤيَّد بالدليل لا قِيمة له ولا ينقص مَدْلُول اللفظ، كيف والأَدِلَّة على خلاف هذه الاحتمالات، فَهِيَ احْتِمَالاتٌ مُخَالِفَة لظواهر اللغة وبالتَّالِي لا يَصِحّ الالتفات إليها ولا تنقص من قطعية الاستدلال بهذه الآية، ثم نحن لا نَسْتَدِل بهذه الآية وحدها في هذا الباب، بل هذه الآية مِنْ جُمْلَة أدلة كثيرة، فإذا قَدَّرْنَا أننا لا نستفيد القطع من هذه الآية وحْدَها، فهذا لا يَمْنَع مِن استفادتنا الجزم والقَطْع لهذا الباب من بقية الأدلة.

الثاني: قول النَّبيّ ﷺ: «لا تجتمع أمَّتي على ضلالة» وروي: «على خطأ»، وروي: «لم يكن الله ليجمع هذه الأمَّة على خطأ» وقال: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحًا فهو عند الله قبيحٌ»، وقال: «من فارق الجماعة شبرًا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»، و«من فارق الجماعة مات ميتةً جاهليَّةً»، وقال: «عليكم بالسَّواد الأعظم»، وقال: «ثلاثٌ لا يغلُّ عليهنَّ قلب مسلمٍ: إخلاص العمل للَّه، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين»، وقال: «من شذَّ شذَّ في النَّار» وقال: «لا تزال طائفةٌ من أمَّتي على الحقِّ لا يضرُّهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله» وقال: «من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإنَّ الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد».

---

**الدَّلِيل الثاني على حجية الإجماع:** مَا تَوَاتَرَ عن النَّبيّ ﷺ من الأمر في الرجوع إلى الإجماع، قد وردت في ذلك أخْبَار كثيرة، ذكر المُؤَلِّفُ مجموعة من هذه الأحاديث:

منها حديث: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**»(١)، وأما لفظ: «على خَطَأ» فقد قال ابن الملقن في تذكرة المحتاج: لم أرَه بهذا اللفظ(٢).

ومنها حديث: «**لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ**»(١). فلا بُدَّ أن يوجد في كل زمان قائل يقول بالحق.

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

(٢) تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج (ص: ٥١).

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرةً مشهورةً في الصحابة والتَّابعين لم يدفعها أحدٌ منهم، وهي وإن لم تتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضَّروريّ أن النَّبيَّ ﷺ عظَّم شأن هذه الأمَّة، وبيَّن عصمتها عن الخطأ.

وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرِّين إلى شجاعةٍ عليٍّ، وعلم عائشة رضي الله عنهما، وسخاء حاتمٍ، وإن لم تتواتر آحادها.

---

وقد أوْرَدَ المُؤلِّف عَدَدًا من الأدلة اعتُرِض عليها باعْتِرَاضَات، غير أن هذه الاعتراضات على الأدلة بآحادِهَا لا بمجموعها، فالأدلة بمجموعها سالمة من الاعتراض، متواترةٌ مِنَ السُّنَّةِ تَدُلُّ على حجية الإجماع، وبذلك يتبيَّن أن الصواب القول بِحُجِّيَّةِ الإجماع.

**فصلٌ:**

ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر؛ لأن الحجة في قولهم صيانة للأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة؛ وإن لم يكن على الأرض مسلم سواهم.

ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع،

---

**في المعتبرين في الإجماع:**

ذكر المُؤَلِّفُ هذا الفصل وأدرج فيه عددًا من المسائل:

**المسألة الأولى: في عدد أهل الإجماع:** هَلْ يُشْتَرَط أن يبلغوا عدد التواتر؟

المراد بذلك: إذا كان هناك عَصْر من العصور قَلَّ العُلَمَاء فيه، بِحَيْثُ أصبح العلماء أقَلّ مِنْ عَدَدِ أهل التواتر، فأجْمَعَ هؤلاء العلماء على قَوْل، فهل يكون إِجْمَاعُهُمْ حُجَّة أَوْ لا؟ وهَذِهِ المسألة بَعِيدَة الوقوع؛ وذلك لأننا نَجد في كل زمان توافر همم أعداد كثيرة من طلابِ العِلْمِ للوصول إلى رُتْبَةِ الاجتهاد.

وقال بعض الناس: إن الاجتهاد انقطع من القرن الرابع، وإذا انقطع الاجتهاد انْقَطع الإجماع؛ لأنه لا يُعْتَبَر في الإجماع إلا أهل الاجتهاد.

وهذا قول باطل؛ لأن الاجتهاد في النصوص من الحق الذي لا بُدَّ أن يوجد في الأمة مَنْ يَسِيرُ عَلَيْهِ، ولو قَدَّرْنَا صحة ذلك لقلنا: إن إجماع الموجودين حُجَّة ولو كانوا قلة، بدلالة النصوص السابقة الدالة على حُجِّيَّة إجماع علماء هذه الأمة.

**المسألة الثانية: مَنِ المُعْتَبَر في الإجماع؟**

علماء الأمة الذين بَلَغُوا رتبة الاجتهاد تُعْتَبَر أقوالهم في الإجماع، فلا يَنْعَقِدُ الإجْمَاع بدونهم؛ لأن النصوص قد دَلَّتْ عَلَى حجية اتفاق علماء الأمة.

وأنه لا يعتدّ بقول الصبيان والمجانين، ولا يعتبر قول العوام عند الأكثرين.

وقيل: يعتبر؛ لدخولهم في اسم المؤمنين، ولفظ الأمة، وهذا يرجع إلى إبطال الإجماع لعدم تصوُّر اتِّفاقهم، وإن تصور: فمن الذي ينقله؟ ولأن العاميَّ كالصبي ولا يعتبر قوله وفاقًا، فالعامي أولى.

قلت: مع أن الصبي المراهق قد يكون له آلة النظر، فقد نقل صبيًّا رباعيًّا حمل إلى المأمون قد قرأ القرآن، ونظر في الرأي، وكان إذا جاع يبكي، والله أعلم.

---

**المسألة الثالثة:** الصبيان والمجانين لا مَدْخَلَ لهم في باب الإجماع: فلا تُعْتَبَر أقوالهم، ولا يُلْتَفَت إِلَى خلافهم، فأما المجنون فإنه لا يَعِي ما يقول، وأما الصبي فلأنه لا يُؤَاخَذ بِمَا يقول، وقد ذكر المُؤَلِّفُ احتمالاً في الصَّبِيِّ المراهق، والمراد بالمراهق مَنْ قَارَبَ سن البلوغ أنه لو كان له آلة للنظر فإنه يُمْكِنُ القَوْل بِاعْتِبَار كلامه في الإجماع، ونَقَل حادثة الصَّبِيِّ الذي حُمِلَ إلى المأمون، لكن الصواب أنَّ مَنْ كان كذلك فلا يعتبر قوله؛ إذ لم يجر عليه قَلَمُ التكليف بعدُ، ولم يؤاخذ بِأَقْوَالِهِ، ولا تُعْتَبَر روايته ولا شهادته، فهَكَذَا قَوْلُهُ في العلم.

**المسألة الرابعة: هل يدخل العَوامُّ في الإجماع؟**

فبعض العوام يُقحمون أنفسهم في الإفتاء والاجتهاد في مسائل فقهية تخالف ما يُقَرِّره العلماء، وقد يستدلون له بأن العوام يدخلون في لفظ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وفي لفظ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**»(١)، وهذا لا يُلْتَفت إليه، فالمعتبر في الاتفاق والخلاف هُمْ أَهْل الاجتهاد علماء

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

**وقد ذمَّ الشرع الجهَّال الرؤساء الذين أفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلُّوا، ومن يعرف من العلم من لا أثر له في معرفة الحكم كأهل الكلام واللغة والنحو، ودقائق الحساب كالعامِّيِّ فهو لا يعتدّ بخلافه؛ فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصِّل علمه، وإن حصل علمًا سواء.**

---

الشَّرِيعة الذين وصلوا لِرُتْبَة الاجتهاد، فمن لم يصل إلى رتبة الاجتهاد فإنه لا يُلتفت لقوله؛ لأَنَّ هذا القول الذي قاله مَعْصِيَة وَذَنْب، فلا يُمْكِن أن نجعل القول الذي يُعْصَى بِهِ الله قولاً معتبرًا في الإجماع.

فالقول باعتبار أقْوَال العَوَام يُؤَدِّي إلى إلغاء الإجماع، وإلى اعتبار المعصية؛ لأن كلام العامي بتقرير الحكم الشرعي من المعاصي، ولأن الله عَزَّ وَجَلَّ إنما أمر بالرجوع إلى العلماء، فقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٢]، ثم إن العوام كُثُر فهل يُتَصَوَّر اتفاقهم على شيء، ولو اتفقوا على شيء مَنِ الذي ينقل قول كل واحد منهم بِمُفْرَدِه؟! فالعوام يماثلون الصِّبْيَان، وبِالتَّالِي لا يُلْتَفَت إلى قولهم في الاتفاق، أو الخلاف، ويدل على ذلك أن الشَّرِيعَةَ نَهَتْ عَنِ القول على الله بلا علم، وقَدْ جَاءَ في الحديث: «**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالاً، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا**». فَجَعَل الرُّجُوع إلى غَيْرِ العُلَمَاءِ في مسائل الشرع من الضلال.

**المسألة الخامسة:** مَنْ كَان يَعْرِف علمًا يتعلق بعلوم الشريعة لا مَدْخَلَ له في معرفة الحُكْم، فهذا لا يُرْجع إليه.

من أمثلة ذلك: المُتَخَصِّص في الكلام، أو العقائد الذي لا يعرف الأحكام الفقهية ولا يتمكَّن مِنَ الاستنباط، فَهَذا لا يَصِحّ أَنْ يُعْتَمَدَ عَلَى قوله

## فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع.

---

وكذلك قول أهل اللغة في المسائل الفقهية الصرفة، ومثلهم المتخصص في الطب أو الهندسة، أو الرياضيات، أو الأحياء، فمثل هؤلاء لا يجوز أن تُعتبر أقوالهم في الإجماع؛ لأَنَّهُمْ بمثابة العامة بالنسبة للعلم الشرعي؛ فمن لم يصل إلى درجة الاجتهاد في الأحكام الشَّرْعِيَّة يعتبر عاميًّا إن حَصَّلَ عِلْمًا سوى العلم بالأحكام الشَّرْعِيَّة وتوافرت عنده آلة الاجتهاد، فإن كان يَعْرِف الرياضيات ولكنه لا يعرف التاريخ، فهو جاهل عَامِّي في باب التاريخ، وهكذا إذا كان مختصًّا بفن ولو كان له علاقة بعلوم الشريعة، فَإِنَّهُ يُعَدُّ عَامِّيًّا بالنسبة للعلوم الشَّرْعِيَّة.

### المسألة السادسة: الأصولي الَّذِي لا يَعْرِفُ تَفَاصِيل الفروع:

إذا كان مُتَخَصِّصًا في القواعد الأصولية عارفًا بها، قادرًا على تَطْبِيقِهَا لَكِنَّ النُّصُوصَ ليست حاضرة بين يديه، فَحِينَئذ لا يصل إلى رتبة الاجتهاد؛ لعدم توفر أحد شروط الاجتهاد وهو مَعْرِفة النصوص الشَّرْعِيَّة.

فإذا كان الأُصُولِيّ عَارفًا بقواعد الاستنباط قادرًا على تطبيقها، ولَدَيْه مَعْرِفة بالنصوص الشَّرْعِيَّة فهل يُعْتَبَر قوله في الإجماع؟

قالت طائفة: لا يَنْعَقِدُ الإجماع بِدُونِهِ؛ لأَنَّ الفُرُوعَ أَثَر ونَتِيجَة للاجتهاد، والإِجْمَاع مَبْنِيّ على الاجتهاد، ولا يصح أن يُجْعَلَ الأَثَر شَرْطًا في المُؤَثِّر فِيهِ؛ ولذلك فالصَّوَاب أنَّ الأصولي المُتَمَكِّن مِنْ تَطْبِيقِ قَوَاعِدِ الأصول والعَارِف بالأدلة مُجْتَهِد، وَمِنْ ثَمَّ يُعْتَبَر قوله في الإجماع.

والعارف بالفروع من غير معرفة له بالأصول.

والنَّحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو، فلا ينعقد بقولهم.

وقيل: لا ينعقد الإجماع بدونهم؛ لأن الأصوليَّ متمكِّن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع، والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع لهذه الدقائق.

ولنا: أن من لا يعرف الأحكام لا يعرف النَّظير فيقيس عليه، ومن يعرف كيفية الاستنباط مع عدم معرفة ما يستنبط منه لا يمكنه الاستنباط، وكذلك من يعرف النصوص ولا يعرف كيف يتلقى الأحكام منها لا يمكنه تعرُّف الأحكام.

---

**المسألة السابعة: العارف بالفروع:** الحافظ للمسائل الفقهية لكنه لا يَدْرِي من أين أُخِذَتْ وَمَا أَدِلَّتها، فهذا عامي ولو حَفِظَ المذهب كله، ولو حَفِظَ جميع كتب المذهب، فلا يَكُونُ المَرْء فقيهًا إلا إذا كان قَادِرًا على استخراج الأحكام من الأدلة، وبالتالي فلا يُلْتَفَت إِلَى قَوْلِهِ.

**المسألة الثامنة: النحوي:** هل يعتبر قوله في مسألة لها علاقة بالنحو بحيث لا ينعقد الإجماع بدونه، أو لا؟

الجمهور على أنه لا يُعْتَبَر قوله في الإجماع؛ لأنه غير قادر على الاسْتِنْبَاط، وليس لديه آلية لاسْتِخْرَاج الأحكام مِنَ الأَدِلَّة، وليس لديه معرفة باستعمال الأقْيِسَة، فهو غير قادر على الاجتهاد والاستنباط.

**المسألة التاسعة: حافظ القرآن والسُّنَّة هل يُعْتَبَر قوله في الإجماع؟**

إن كان قادِرًا على الاجْتِهَاد واسْتِخْرَاج الأحكام مِنْ هَذِهِ الأدلة بواسطة القواعد الأُصُولِيَّة فهذا مجتهد يعتبر قوله، وأما إذا كان يَحْفَظ الأدلة لكِنَّهُ لا

وهذه المسألة اجتهادية، فمتى جوَّزنا أن يكون واحد من هؤلاء حجَّة فخالف لم يبق الإجماع حجة قاطعة.

ولا يعتدّ في الإجماع بقول كافر وإن كان متأولاً.

---

يقدر على استنباط الأحكام من الأدلة، أو موازين الاستنباط عنده مختلة فإنه لا يُعْتَبَر قوله، وليس من أهل الاجتهاد.

قال المُؤَلِّفُ: (**متى جوزنا أن يكون واحد من هؤلاء حجة فخالف لم يبق الإجماع حجة قاطعة**).

**المسألة العاشرة: هل يُعْتَبَر قول الكافر في الإجماع؟**

لا يعتبر قول الكافر في الإجماع، فلو وُجد مُستشرِق كافر مثلا تَعَمَّقَ في علوم الإسلام وأصْبَحَ لَدَيْه أهلية للاجتهاد، فحدثت للناس مسألة خالف فِيهَا هذا المستشرق بَقِيَّة علماء المسلمين فلا نلتفت لقوله، ولا نَشْتَرِط في حُجِّيَّة قول أهل الإجماع اتفاقه معهم؛ لأن الكفار غير مأمونين على دين الله.

فأما الفاسق باعتقاد، أو فعل، فقال القاضي وجماعة: لا يعتدّ به لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣] الآية، أي: عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته ولا شهادته ولا قوله في الإجماع كما لا يقبل منفردًا.

---

**المسألة الحادية عشرة: اعتبار قول الفاسق بعمل من الأعمال في الإجماع.**

لا يُعْتَبَر قوله على الصحيح؛ وذلك لقول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات:٦]، وهذا قول القاضي أبي يعلى وجَماعة، أما أَبو الخَطَّابِ فعنده أن الفاسق يَدْخُلُ فِي عُمُوم قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥] لأنه مؤمن[1]، وقد يُرَدّ عليهم بقول الله عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣]، فالأُمَّة الوَسَط: العُدُول الخِيَار، وهذا ليس بِعَدْلٍ، فكما أنه لا يُصَدَّق في كلامه في روايته وشهادته كذلك لا يُعتبر قوله في الإجماع.

**المسألة الثانية عشرة: الفاسق باعتقاده**، أو المتأول في مسائل الاعتقاد كالمُبْتَدِعَة هل يُعْتَبَر قَوْلهُم في الإجماع، أو لا؟

مثال ذلك: مَنْ كان على طريقة المعتزلة وله اجْتِهَادات فقهِيَّة، هل نقول: يُعْتَبَر إجماعُهُ؟ ومثله مَنْ يَرَى رَأْيَ الخَوَارج بتكفير المسلمين والخروج على الولاة الشرعيين، هل يُعْتَبَر قَوْلُهُ في الإجماع بحيث لا يَنْعَقِدُ الإجماع

---

(١) انظر: التمهيد (٣/٢٥٣ - ٢٥٥) المستصفى (ص١٣٤، ١٣٥) روضة الناظر (١/٣٩٦) البحر المحيط (٦/٤٢٢).

**وقال أبو الخطاب: يعتبر لدخوله في مسمى المؤمنين والأمة.**

---

بدونه؟ أو نقول: قوْله غَيْر مُعْتَبَر ويَنْعَقِد الإجماع بدونه؟

هذه المسْأَلَة مما حَصَلَ الخلاف فيها، فقال القاضي: لا يُعْتَدّ بِقَوْلِهم لفسقهم فهم لا يُؤْمَنون بأن يخبروا بِخِلاف ما يعتقدون، ولأن الله عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: عدولاً، وأهل البدع ليسوا بعدول.

وقال أبو الخَطَّاب وجَمَاعة: يُعْتَبَر خِلافُهُم؛ لدخولهم في مُسَمَّى الأُمَّةِ وَمُسَمَّى العُلَمَاءِ، وَإِذَا قلنا إن المُخْطِئ في باب العقائد إذا بَذَلَ الأسباب في الوصول للحق فعَجز أنه لا يُؤَاخَذ بذلك على الصحيح، فهذا يَدُلُّنَا على اعتبار أقوالهم في الاتِّفَاقِ والخلاف.

**مسألة: خلاف الظاهرية هل يعتد به، أو لا؟**

وهنا مسألة متعَلِّقَة بهذا وهي مسألة خلاف الظاهرية هل يُعتد به، أو لا؟ لأن بعض الناس لا يَقْبَل خلاف الظاهرية، ويَرَى أن الإجماع يَنْعَقِدُ بِدُونِهِمْ، وهذا ليس بصحيح؛ لأنهم فقهاء مِنْ أَهْلِ الاجتهاد، فدخلوا في قوله ﷺ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**»(١)، ولأنهم قد يكونون على الحق في إِحْدَى المسائل، وَإِنْ خَالَفُوا الحَقّ فِي مَسَائِل أخرى فالإنسان يصيب ويخطئ(٢).

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

(٢) انظر: هذه المسألة في البحر المحيط (٦/ ٤٢٤ - ٤٢٧).

....................................................................

**مسألة: هل تُعْتَبَر قرارات المجامع الفقهية والهيئات العلمية إجماعًا، أو لا؟**

مِنَ المَعْلُومِ أَنَّ هَذِهِ المَجَامِع تشتمل على علماء، ولكنهم لَيْسُوا كُلَّ عُلَماءِ الأمة، لكن القَرَارَات التي تصدر منها تَنْتَشِر في الأمة ويُعْلَم بها، فإذا لم يُوجَدْ مُخَالِف فحينئذ نقول: يُعْتَبَر هَذَا مِنَ الإجماع السكوتي، أما إذا وُجِدَ مخالف فحينئذ لا يُعْتَبَرُ مِنَ الإجماع في شيء.

**مسألة:**

وإجماع أهل كلِّ عصرٍ حجَّةٌ كإجماع الصَّحابة، خلافًا لداود، وقد أومأ إليه الإمام أحمد؛ لأنَّ الواجب اتِّباع سبيل المؤمنين جميعهم، والصَّحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمَّة.

---

**مسألة:** هل الإجماع المُعْتَبر إجماع الصحابة فقط، أو إجماع أهل كل عصر يُعْتَبَر حجة ودليلاً شرعيًّا؟

اختلف العلماء فيها على قولين:

**القول الأول:** أن المُعْتَبَر الذي يُسْتَدَلّ به هو إجماع الصحابة فقط، وأما إجماع مَنْ بعدهم من التابعين ومَنْ بعدهم إلى قيام الساعة فإنه لا يكون دليلاً ولا حجة فيه، وهذا هو قول دَاوُد الظَّاهِري وجماعة، واسْتَدَلّوا على ذلك بِفَضِيلَةِ الصحابة ومَكَانَتهم، والنصوص الواردة بالثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ(١).

**القول الثاني:** أن الإجماع المُعْتَبَر هُوَ إِجْمَاعُ أَهْلِ كُلِّ عصر، فإن انْعَقَد اتفاق من أهل كل عصر في أي زمان فإنه يكون حجة ودليلًا شَرْعِيًّا، وهذا هو مذهب جماهير أهل العلم، وقد أومأ إليه الإمام أحمد(٢)، والدليل: أن النصوص الواردة في حجية الإجماع لم تخصه بالصحابة، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فكَلِمَة المؤمنين ليست خاصة بالصحابة، ويدل على ذلك ما ورد في

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (٤/١٤٧) البحر المحيط (٦/٤٣٨).

(٢) انظر: المستصفى (ص١٣٧) روضة الناظر (١/٤٢٤ - ٤٢٥) شرح تنقيح الفصول (ص: ٣٢٢) أصول السرخسي (١/٣١٣) البحر المحيط (٦/٤٣٨).

**ولو أجمع التَّابعون على أحد قوليهم لم يصر إجماعًا.**

**ولا ينعقد الإجماع دون الغائب، فكذلك الميِّت، ومقتضى هذا أن لا ينعقد إجماع الصَّحابة، لكن اعتبر قول من دخل في الوجود.**

---

الحديث أن النَّبيّ ﷺ قال: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**»[1]، ولفظ الأمة ليس مقتصرًا على الصحابة.

* **قوله: ولو أجمع التَّابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعًا:** هذه مَسْأَلَةً أخرى، وَهِيَ إذا أجمع التابعون على أحَدِ قَوْلَيْهِم فإنه لا يصير إجماعًا، مِمَّا يَدُلّ عَلَى أَنَّ الإِجْمَاع لَيْسَ منحصرًا في أقوال الصحابة فقط.

* **قوله: ولا ينعقد الإجماع دون الغائب:** فلو كان أحد المجتهدين غائبًا، فلا يَنْعَقِد الإجماع حتى يحضر ونعرف قوله في المسألة.

* **قوله: فكذلك الميت:** وهذا دليل الظاهرية في قولهم إن الإِجْمَاع المُعْتَبَر هو إِجْمَاع الصحابة، أما إجماع التابعين لا يَكُون حُجَّة؛ لكونه لا يَشْتَمِل على أقوال الصحابة؛ لأن الصحابة إذا ماتوا فَإِنَّ الإجماع لا يَنْعَقِد مع عدم معرفتنا بقولهم؛ لأنه لا يكون إِجْمَاعًا لجميع الأمة إلا في ذلك العصر، وأَمَّا مَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ فإنه لا يكون إجماعًا، إلا إذا كانوا قد وَافَقُوا الصحابة.

* **قوله: ومقتضى هذا:** أي: يلزم على قول الظاهرية (**أن لا ينعقد إجماع الصحابة**)؛ لأن الآية والحديث قد ذَكَرَتْ أَنَّ الحُجَّة في إجماع المؤمنين

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

**أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين وجودهما، ويحتمل أن يكون لبعض الصَّحابة في الحادثة قولٌ لم نعلمه فيخالف ما أجمع عليه.**

---

وجميع الأمة، ولَكِن نَقُول أَنَّهُ اعْتُبِرَ قَوْل من كان موجودًا في الزَّمَنِ النَّبوِيّ وهو الصحابة.

وأجيب عن هذا الاستدلال: أَنَّهُ يلزم على هذا المقال أنْ لا يَنْعَقِد الإجماع بعد وَفَاةِ مَنْ مَاتَ من الصحابة في عهد النبوة، فقد تُوُفِّيَ بعض الصحابة في عهد النَّبيّ ﷺ، فعلى قول الظاهرية يلزم أن لا يكون قول الصحابة واتفاقهم إِجْمَاعًا يُحْتَجّ به؛ لأنه ليس مُشْتَمِلاً على قول جميع الصحابة الذين ماتوا في عَهْدِ النبوة كشهداء أحد، وبالاتفاق أن مَوْتَ هؤلاء الذين تقدمَتْ وفاتهم لم يحْسِم بَاب الإجماع.

وأما قولهم: إن الميت لا ينْعَقِد الإجماع بدونه كالغائب، فنَقُول: هناك فَرْقٌ بَيْنَ الميت والغائب؛ فإن الغَائب يمكن أن يأتي ويُنْتَظَر، وأما مَنْ مَات فلا يمكن انتظاره، ولو قلنا إن قول الأموات مُعْتَبَر لأدى ذلك إلى إلغاء دليل الإجماع.

**الاعتراض الثاني** للظاهرية على استدلال الجمهور بالآية والحديث: قالوا: إن الآية والخبر إنما تَنَاوَلَتِ الموجودين في عَهْدِ النُّبُوَّة حين نزول الآية والتَّلَفّظ بالحديث، ومِنْ ثَمَّ لا يشمل مَنْ كَانَ موجودًا بَعْدَهم من التابعين فَمَنْ بَعْدَهُمْ.

وهذا الاعتراض يُؤَدِّي إلى إبطال مدلول الآية، وجَعْل الآية محصورة في زمان واحد، ثم إنَّ الكلية حاصلة للموجودين في كل عصر، أي: كل الأمة وكل المؤمنين يكون بالنسبة للحاضر والموجود في أي عصر من العصور.

ولنا: ما تقدَّم من الأدلَّة على قبول الإجماع من غير تفريقٍ بين عصرٍ وعصرٍ، وإجماع التَّابعين إجماعٌ من الأمَّة، ومخالفه سالك غير سبيل المؤمنين، ولأنَّه إجماع أهل عصرٍ كإجماع الصَّحابة، ويلزم من مقاله أن لا ينعقد الإجماع بعد من مات من الصَّحابة في عصر النَّبيِّ ﷺ وبعده بعد نزول الآية كشهداء أحدٍ، ولا خلاف أنَّ موت أحدهم لا يحسم باب الإجماع، وكما أنَّ الآتي لا ينتظر، فالماضي لا يعتبر، والكلِّيَّة حاصلةٌ للموجودين كلَّ عصرٍ، والغائب يمكن مخالفته بخلاف الميِّت، والصَّبيُّ والمجنون لا ينتظر فالميِّت أولى أن لا يعتبر، ولو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج كاحتمال النَّسخ وكذب الخبر وغير ذلك.

---

**الاعتراض الثالث:** قالوا: يَحْتَمِل أن يكون لبعض الصحابة في الحادثة قَوْل لم نعلمه، فإذا اتفق أهل العصر الثاني يمكن أن يكون مخالفًا لقول أولَئِكَ الغائبين من الصحابة في هذه المسألة.

وأجيب بأن هذا مجرَّد احتمال، والاحتمالات المجرَّدة لا يصح التعويل عليها، ولو فتَحْنَا باب الاحتمالات لأدَّى إلى إبطال جميع الأدلة، وإذا احتججت بآية قال لك الخصم: يمكن أن تكون منسوخة، وإذا احتججت بحديث قال: يمكن أن يكون ضعيفًا، ويمكن أن يكون فيه علة لم نطلع عليها! فلا يَصِحّ أن نلتفت إلى هذه الاحتمالات غير المؤيَّدة بدليل.

فالصواب هو قَوْلُ الجمهور، وأن إِجْمَاع كل عصر يُعْتَبَر حجة ودليلاً شرعيًّا يلزم التمسك به؛ لأن الأدلة الدالة على حجية الإجماع عَامَّة لم تُفَرِّق بين عصر وعصر، وإجماع التابعين إِجْمَاع لِجَمِيعِ الأُمَّة في ذلك العصر، ومن خالفه فَإِنَّهُ قَدْ سَلَكَ طَرِيقًا وسبيلاً مخالفًا لِسَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، ولأن إِجْمَاع أهل كل

..................................................................

عصر يُمَاثِل إِجْمَاع الصَّحَابَةِ، وَيَدُلّ عَلَى رجحان هذا القول قَوْلُ النَّبِيّ ﷺ: «**لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ**»[1]، مما يدل على أنه لا بُدَّ أَنْ يُوجَدَ فِي كُلِّ زَمَان قَائِل يَقُول بِالْحَقِّ.

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

**فصل:**

إذا اختلف الصَّحابة على قولين فأجمع التَّابعون على أحدهما فهو إجماعٌ عند أبي الخطَّاب والحنفيَّة.

---

**هل اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة إجماع؟**

* **قوله: إذا اختلف الصَّحابة على قولين فأجمع التَّابعون على أحدهما:** هذه مسألة أخرى من مسائل الإجماع، يعبرون عنها بقولهم: حكم الإجماع اللاحق بعد الخِلاف السابق، فإذا اختلفت الأُمَّةُ فِي الزَّمَان الأول، واستَقَرُّوا على قولين، ثم اتفقوا في الزمان الثاني على أحد القولين فهل يكون إجماعًا يَدُلّ على أن القول الآخر قول باطل، أو لا؟

مثال ذلك: اختلف الصحابة في المُتَوَفَّى عنها الحَامِلِ، هل تَعْتَدّ بوضع الحمل كما قال بذلك طائفة، أو تَعْتَدّ بأطول الأجلين إما أربعة أشهر وعشرة أيام، أو وضع الحمل؟ واستقرَّ هذا الخلاف بين الصحابة، ولما جاء التابعون اتفقوا على أحد القولين فحصل إجماع في الزمان الثاني على أن المتوفى عنها زَوجها وهي حامل تَعتد بوضع الحمل، ولو وضعت الحمل بعد الوفاة بِمُدَّة قليلة انْقَضَتْ عِدتها، فهل اتفاق التابعين يُعَدّ إجماعًا يجب الأخذ به، أو نقول بأن سَبْقَ الخِلاف أَلْغَى حُكْم الاتفاق فلا ينعَقِد به إجماع؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

**القول الأول:** إن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة يُعَدُّ إجماعًا، يَجِبُ الأَخْذُ بِهِ، ويعتبر حُجَّة يَجِبُ العَمَلُ بِهِ[1]، واستدلوا على ذلك بأدلة:

---

(١) هو قول أبي الخطاب، واختاره الطوفي من الحنابلة، وأكثر الحنفية. انظر: التمهيد (٣/٢٩٧ - ٢٩٨) شرح مختصر الروضة (٣/٩٥) أصول السرخسي (١/٣١٩).

**لقوله ﷺ: «لا تزال طائفةٌ من أمَّتي ... الحديث» وغيره من النُّصوص، ولأنَّه إجماعٌ أهل عصرٍ فهو كإجماع الصَّحابة بعد اختلافهم.**

---

**الدليل الأول:** قول النَّبيِّ ﷺ: **«لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ»**[1]، فإذا حصل اتفاق في العصر الثاني على أحد القولين المختلف فيهما دل على أن ذلك القول الذي اتُّفِقَ عليه هو الحق بدلالة قول النَّبيِّ ﷺ.

وتَعْبِير المؤلف بالصحابة على جهة التمثيل وتصوير المسألة، وإلا فلو حصل خلاف في أَيِّ زَمَان ثم حصل اتفاق بعده فإنه يَدْخُل في هذه المسألة.

مثال ذلك: لو كان في الزمان الأول وقع اختلاف في حكم التدخين، ثم بعد ذلك وَقَعَ الاتفاق في الزمان الثاني على المنع منه، فحينئذ نقول: هذه المسألة تدخل تحت هذه القاعدة.

**الدليل الثاني:** قالوا إنه لو حصل اختلاف من الصحابة على أحد القولين ثم رجع أحد أصحاب القولين إلى قول الآخرين لَعُدَّ إِجْمَاعًا فهكذا إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة فإنه يعد إجماعًا.

وهذه المسألة تسمى مسألة انقراض العصر؛ هل يُشْتَرَط في الإجماع انقراض العصر، أو لا؟ وهم يَتَّفِقون على أنه إذا اختلف الصَّحَابة على قولين، ثم اتفقوا على أحد هذين القولين أنه يكون إجماعًا معتبرًا.

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

وقال القاضي وبعض الشَّافعيَّة: لا يكون إجماعًا؛ لأنَّه فتيا بعض الأمَّة، فأشبه ما إذا مات القائل بأحدهما، والكلية تثبت للتَّابعين بالإضافة إلى مسألةٍ حدَّثت في زمنهم، بخلاف ما أفتى فيه بعض الصَّحابة، فإنَّ قوله لا يسقط بموته.

---

**القول الثاني**: أن اتفاق أهل العصر الثاني بعد اختلاف أهل العصر الأول لا يُعَدّ إِجْمَاعًا: وهذا هو قول كثير من الشافعية، وهو أحد الوجهين عند الحنابلة(١)، واستدلوا على ذلك بقولهم أَنَّ الأقوال لا تَبْطُلُ بِمَوْتِ قائلها، كما نُقِلَ ذلك عن الشافعي أنه قال: "المذاهب لا تموت بموت أربابها"، أي أن القول بانعقاد الإجماع بِقَوْلِ أهل العصر الثاني لا يعني موت تلك المذاهب الأخرى، فهي لا تَزَال باقية منسوبة لأصحابها، لكن علمنا أن الحَقَّ في سواها بانعقاد الإجماع على قَوْلٍ مُغَاير لها، قالوا: بأن القول الذي لم يَنْعَقِد عليه اتفاق المتأخرين فُتْيا مِنْ بعض الأمة، وبالتالي لا تَدْخُل النّصُوص الواردة في حُجِّيَّة الإجماع في هذا الإجماع.

قالوا: اتفاق أهل العصر الثاني ليس إجماع جميع الأمة؛ لأن أهل العَصْر الأول قد وُجِدَ مِنْهم مخالف خالف في هذه المسألة، فحينئذٍ لا يَصْدق على اتفاق أهل العصر الثاني أنه قَوْل كُلِّ الأمة، والنبي ﷺ قد قال: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**»(٢).

---

(١) انظر: العدة (٣/ ١١٠٥) الواضح (٥/١٥٥) الإحكام للآمدي (١/ ٢٧٥) المستصفى (ص١٥٥) روضة الناظر (١/ ٤٢٩).

(٢) سبق تخريجه ص (٣١٠).

**ولو حدثت مسألةٌ بعد موته فأجمع عليها الباقون كان إجماعًا.**

---

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنَّ كُلِّيَّة الأمة مسألة نسبية بالنِّسْبَةِ لكل زمان، قوله: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**» أي: أمتي في ذلك الزمان، وليس المراد به أنه لا تجتمع الأمة على ضلالة باعتبار جميع الأزمنة؛ ولذلك قلنا بأن إِجْمَاع أَهْلِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّة، ولو قلنا بِخِلاف ذلك لأَدَّى إلى عدم الاحتجاج بالإجماع؛ لأنه لا يكون إجماعًا إلا إذا اتَّفَقَتْ جَمِيع الأمة، والأمة لا تتفق بجميع عصورها إلا في آخر الزمان قُبَيْل قيام الساعة، وفي ذلك الوَقْتِ لا فائدة من الإجماع، لأن الوقت يكون وقت حساب وليس وقت عمل.

* **قوله: ولو حدثت مسألة بعد موت الأول فأجمع عليها الباقون كان ذلك إجماعًا**: لقول النَّبِيّ ﷺ: «**لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ**»(١).

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

**فصل:**

إذا بلغ التَّابعيُّ رتبة الاجتهاد في عصر الصَّحابة اعتدَّ بخلافه عند الجمهور، اختاره أبو الخطَّاب.

وقال القاضي وبعض الشَّافعيَّة: لا يعتدُّ به، وقد أومأ أحمد إلى القولين.

---

**في الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة:**

* **قوله: إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة:** هل يعتد بخلافه؟

هذه المسألة اختلف أهل الأصول في تفسيرها وتعيين المراد منها، قال طائفة: بأنها خاصة بالتابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد مع وُجُودِ عَدَد من الصحابة، وقال آخرون بأنَّهَا عَامَّة في كل زمان، بحيث إذا بلغ أهْل الجيل الجديد رُتْبَة الاجتهاد، فهل يُعْتَبَر قولهم مَعَ رُتْبَةِ أهل العصر الأول، أو لا يُعْتَبَر قولهم؟ وظاهر احتجاج من يرى عدم اعتبار قول التابعي أنه يخُصّ ذَلِكَ بعهد الصحابة فقط، وأَنَّ مَنْ بَعْدَهُم لا يَدْخُلُ فِي هَذِهِ المسألة.

واختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

**القول الأول:** بأنه يُعْتَبَر ويُعْتَدّ بخلاف التابعي الذي بَلَغَ رُتْبَةَ الاجتهاد في عصر الصحابة، وهذا هو قَوْل الجمهور(١).

**القول الثاني:** أن التابعي لا يعتبر قوله مع وجود الصحابة: وقد قال به

---

(١) انظر: روضة الناظر (١/٣٩٧) الواضح (٥/١٩٤) التمهيد (٣/٢٦٧) شرح تنقيح الفصول (ص: ٣٣٥) أصول السرخسي (١/٣١٣) البحر المحيط (٦/٤٣٥).

وجه الأولى: أنَّ إجماع غيره ليس إجماع كلِّ الأمَّة، والحجَّة إجماع الكلِّ، ولا خلاف أنَّ الصَّحابة سوَّغوا اجتهاد التَّابعين، وولَّى عمر شريحًا القضاء وكتب إليه: ما لم تجد في السُّنَّة فاجتهد رأيك، ................

---

القاضي أبو يعلى وجماعة[١].

* **قوله: وجه الأولى: أنَّ إجماع غيره ليس إجماع كلِّ الأمَّة**: أي: اسْتَدَلّ الجمهور على قولهم بأدلة:

**الدليل الأول**: أنه يدخل في النصوص الدَّالَّة على حجية الإجماع، فقوله ﷺ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالةٍ**»[٢]، يَدْخُل فيها التَّابِعِيّ الذي بلغ رُتْبَة الاجتهاد في عصر الصحابة، ولو اتفق الصحابة وخَالَفَ ذَلِكَ التابعي لم يقل بأن الأمة قد أَجْمَعَتْ على ذلك القول، والإجماع لا يكون حُجَّة مُعْتَبَرة إلا باتفاق جميع المجتهدين.

**الدليل الثاني**: أن الصحابة سَوَّغُوا للتابعين الاجتهاد في عصرهم، ولو كان قول التابعي غير معتبر في الإجماع حالَ وجود أحد من الصحابة لمنع الصحابة التابعين من الاجتهاد فيما يعرض لهم من المسائل، والدليل على أن الصحابة سوَّغوا للتابعين الاجتهاد في عصرهم: أن الصحابة قد ولوا عددًا من التابعين القضاء، والقَضَاء لا يكون إلا باجتهاد، ولِذَلِكَ وَلّى عمر شريحًا، وولى كعب بن سُور[٣]، وولى غيرهم من التابعين.

---

(١) انظر: العدة (١١٥٢/٤) البحر المحيط (٤٣٥/٦، ٤٣٦).

(٢) سبق تخريجه ص (٣١٠).

(٣) انظر: الفقيه والمتفقه (٢٠٠/١) جامع بيان العلم وفضله (٧٠/٢).

**وكان علقمة والأسود وسعيدٌ وفقهاء المدينة يفتون في عصر الصَّحابة.**

**ووجه الثَّاني: أنَّ الصَّحابة شاهدوا التَّنزيل، وهم أعلم بالتَّأويل، وأعرف بالمقاصد، وقولهم حجَّةٌ على من بعدهم، فهم مع التَّابعين كالعلماء مع العامَّة؛ ولذلك قدِّم تفسيرهم.**

---

**الدليل الثالث:** أن الأمة أقرت التابعين على الفتوى والاجتهاد في عصر الصحابة، بل إن بعض الصحابة أرشدوا السائلين إلى عدد من التابعين، فأرشد أنس إلى الحسن، وأرشد غيره إلى جابر بن زيد أبي الشعثاء، وكان أصحاب عبد الله يفتون مع وُجُودِ عدد من الصحابة، مثل علقمة والنَّخَعِيّ والأسود ابن يزيد، فَدَلَّ هَذَا على أن الصحابة سَوَّغُوا لِلتَّابِعِين الاجتهاد، مِمَّا يَدُلّ على أن قول التابعي مُعْتَبَر في الإجماع ولَوْ مَعَ وُجُود الصحابة.

* **قوله: ووجه الثَّاني: أنَّ الصَّحابة شاهدوا التَّنزيل:** أي اسْتَدَل أصحاب القول الثاني بأدلة:

**الدليل الأول:** أن الصَّحَابَة أفضل من التابعين، ومِنْ ثَمَّ يُعْتَبَر قول الصحابة ولا يُلْتَفَت إلى مخالفة من خالفهم من التابعين، ويدل على ذلك أن الصَّحَابَة شهدوا التنزيل ويعرفون من تفسير الآيات والأحاديث ما لا يعرفه التابعون؛ ولذلك فتفسير الصحابي مُقَدّم على تفسير غيره.

وأُجيب عن هذا: بأن الصحابة لهم فَضِيلَة وَمَزِيَّة، لكن ذلك لا يعني أن التَّابِعِيَّ لا يصح له أن يجتهد في زَمَانِهِم، ويدل على ذلك أنه لو كانت الفضيلة مؤثرة على الإجماع لقلنا أن أوائل الصحابة الذين شَهِدُوا بدرًا، وشهدوا المواقع الأولى، وَهُمْ أَفْضَل مِمَّنْ بعدهم ينْعَقد الإجماع بقول هؤلاء المتقدمين من الصحابة مع خلاف من خالفهم من متأخري الصحابة، وهذا لا يقول به

**وأنكرت عائشة على أبي سلمة مخالفة ابن عبَّاسٍ.**

أحد، وَمِنْ ثَمَّ ما أدى إليه إنما يكون باطلاً.

**الدليل الثاني:** استدل به القاضي أبو يعلى وهو أن عائشة رضي الله عنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن حِينَما خالف ابن عباس، فَقَدْ وَرَدَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاس كَانَ يَرَى أَنَّ الْمُتَوَفَّى عَنْها زوجها إذا كانت حَامِلاً أنها تَعْتَدّ بأطول الأجلين، فخَالَفَهُ أبو سلمة(١).

وورد أيضًا عن أبي سلمة أنه خالف بَعْضَ الصحابة في مَسْأَلَةِ وُجُوب الاغتسال بالْتِقَاء الختانين ولو لم يَحْصُل إنزال(٢).

وأجيب عن هذا بأن أبا هريرة وافق أبا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف قال: أنا مَعَ ابْنِ أخي، فَخَالَف الصَّحَابِيّ الآخر ووافق التابعي في هذه القضية، ويحتمل أنها أنكرت عليه بأمر آخر لَيْسَ لكونه قد خالف الصحابة.

---

(١) بل الوارد في الحديث أن أم سلمة وافقته وأيدته بقصة سبيعة، فقد أخرج البخاري (٤٩٠٩) ومسلم (١٤٨٥) عن أبي سَلَمَةَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَبُو هُرَيْرَةَ جَالِسٌ عِنْدَهُ، فَقَالَ: أَفْتِنِي فِي امْرَأَةٍ وَلَدَتْ بَعْدَ زَوْجِهَا بِأَرْبَعِينَ لَيْلَةً؟ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: آخِرُ الأَجَلَيْنِ، قُلْتُ أَنَا: ﴿وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَنَا مَعَ ابْنِ أَخِي - يَعْنِي أَبَا سَلَمَةَ - فَأَرْسَلَ ابْنُ عَبَّاسٍ غُلامَهُ كُرَيْبًا إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ يَسْأَلُهَا، فَقَالَتْ: «قُتِلَ زَوْجُ سُبَيْعَةَ الأَسْلَمِيَّةِ وَهِيَ حُبْلَى، فَوَضَعَتْ بَعْدَ مَوْتِهِ بِأَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَخُطِبَتْ فَأَنْكَحَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ أَبُو السَّنَابِلِ فِيمَنْ خَطَبَهَا».

(٢) أخرج مالك في الموطأ ت عبد الباقي (٤٦/١) عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ مَا يُوجِبُ الْغُسْلَ؟ فَقَالَتْ: هَلْ تَدْرِي مَا مَثَلُكَ يَا أَبَا سَلَمَةَ؛ مَثَلُ الْفَرُّوجِ يَسْمَعُ الدِّيَكَةَ تَصْرُخُ فَيَصْرُخُ مَعَهَا «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ».

**فصلٌ:**

ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر عند الجمهور، وقال ابن جرير: ينعقد، وأومأ إليه أحمد؛ لقوله ﷺ: «عليكم بالسَّواد الأعظم»، وقولُه: «الشَّيطان مع الواحد».

---

**في حكم انعقاد الإجماع بقول الأكثر:**

* **قوله: ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين:** هل ينعقد الإجماع بمخالفة الواحد، أو الاثنين؟ بحيث إذا كان عندنا في العصر مائة عالم كلهم قالوا بقول، فخالف واحد، أو اثنان وقالوا بخلاف قول البقية، فهل نقول بأن خلاف الواحد والاثنين غير معتبر، وأن الإجماع ينعقد ولو خالف هؤلاء، أو نقول إن الإجماع لا بُدَّ فيه من اتفاق الجميع، فإذا خالف الواحد، أو الاثنان لم يَنْعَقِد الإجماع؟

اخْتَلَفَ أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

**القول الأول:** أن الإجماع ينعقد ولو خالف الواحد، ونُسِبَ هذا إلى ابن جرير، وأبي بكر الرازي[1].

واسْتَدَلّوا على ذلك بأدلة، منها:

**الأول:** أن النَّبِيّ ﷺ قد وَصَفَ مُخَالَفَة الواحد بأنها شُذُوذ عن الجماعة، وقد أَمَرَ بالأخذ بقول المُعْظَم؛ لقوله: «**الشيطان مع الواحد**»[2]،

---

(١) انظر: الواضح (١٣٥/٥) شرح اللمع للشيرازي (٧٠٤/٢) أصول الفقه لابن مفلح (٤٠٢/٢) البحر المحيط (٤٣١/٦).

(٢) أخرجه أحمد (١٨/١) والترمذي (٢١٦٥) عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: خَطَبَنَا عُمَرُ بِالجَابِيَةِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قُمْتُ فِيكُمْ كَمَقَامِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِينَا فَقَالَ: «أُوصِيكُمْ بِأَصْحَابِي، ... فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ ...» الحديث.

ولنا أنَّ العصمة ثبتت لمجموع الأمَّة وليسوا كلَّ الأمَّة، ولا يقال: قد يطلق اسم الكلِّ على الأكثر؛ لأنَّه مجازٌ.

---

وقوله: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ»[١].

وأجيب عن هذا الاستدلال: بِأَنَّ وَصْفَ النَّبِيِّ ﷺ لِلْوَاحِدِ بأنه شذوذ إِنَّمَا أراد به مخالفة الوَاحِدِ لِبَقِيَّةِ العلماء بعد مُوَافَقَتِهِ لهم، وما أجيب بأن هذه الأحاديث المراد بها اجتماع أهل الإيمان واجتماع كلمتهم، والمراد بها ذم مَنْ شَذَّ عن الجماعة فلم يلتزم بجماعة المسلمين وخرج عليهم على وَجْهٍ يُثِيرُ الفِتْنَة.

**القول الثاني:** أن قول الواحد لا ينعقد الإجماع بِدُونِهِ، وأَنَّهُ لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين حتى يَحْصُلَ الاتِّفَاق مِنْ جَمِيع علماء العصر[٢]، واسْتَدَلّوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن النصوص الواردة بِحُجِّيَّة الإجماع، إِنَّمَا وردت بحجية إجماع جميع العلماء في قوله ﷺ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**»[٣]، ولم يقل: لا تجتمع أكثر أمتي على ضلالة، مع مخالفة الوَاحِدِ والاثنين لا يكون إجماعًا مِنْ قِبَلِ الكُلِّ.

**الدليل الثاني:** قول الله عز وجل: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] قالوا: عند مخالفة الواحد يَحْصُلُ اختلاف وتنازع، ومِنْ ثَمَّ لا

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٣٩٥٠) فيه معان بن رفاعة السلامي ضعيف جدًا، وشيخه أبو خلف الأعمى متروك، كذبه ابن معين.

(٢) انظر: التمهيد (٣/٢٦٠) الواضح (٥/١٣٥) روضة الناظر (١/٤٠٢) الإحكام للآمدي (١/٢٣٥) شرح تنقيح الفصول (ص:٣٣٦) أصول السرخسي (١/٣١٦).

(٣) سبق تخريجه ص (٣١٠).

ولا يجوز التَّخصيص بالتَّحكُّم، وقد وردت نصوصٌ تدلّ على قلَّة أهل الحقِّ، وذمِّ الأكثرين؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة:١٠٣]، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ:١٣]، ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾ [البقرة:٢٤٩].

---

يُكْتَفَى بالإجماع، بل يجب الرد إلى الكتاب والسُّنَّة، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].

وأجيب عن هذا بأنه قد يُطْلَقُ لفظ الكل في مواطن عديدة في لغة العرب ويُرَاد به الأكثر تقول: جلست النهار، وتريد: جلست معظم النهار لا جميعه، وأجيب عن هذا قال: هذا خلاف الأصل، فالأَصْل أنه عند إطلاق لفظ الكل أن يراد به جميع الأفراد، ولا يَجُوز أن يُخَصَّص اللفظ العام بحيث يقال بأن اللفظ العام يراد به الأفراد إلا بدليل، والقول بالتخصيص مِنْ غَيْرِ دَلِيل تَحَكُّم، والتحكم هو المقالة التي لا دليل عليها، والتحكم غير مقبول.

**الدليل الثالث:** قالوا إن النصوص قد ذَمَّتِ اتباع الأكثر في مواضع ودلَّت على أن قول الأكثر قد يكون قولاً باطلاً قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣] ونحو ذلك من النصوص.

**الدليل الرابع:** أن الصحابة سوَّغوا لآحادهم أن يخالفوا قول الأكثر، ولم ينكروا عليه لكونه خالف الأكثر؛ ولذلك انْفَرَدَ عدد من الصحابة بمسائل وبأَقْوَال لم يَقُلْ بِهَا أحد سواهم، ومَعَ ذلك لم ينكروا عَليه، ومن ذلك مثلاً أن ابن عباس انْفرد بعدد مِنَ المسائل في الفرائض مثل إنكار العَول، فابن عباس لا يرى العول، ومع ذلك لم يُنْكِرْ عَلَيْهِ الصحابة.

**دليلٌ ثانٍ: إجماع الصَّحابة على تجويز المخالفة للآحاد، فانفرد ابن عبَّاسٍ بخمس مسائل من الفرائض، وانفرد ابن مسعودٍ بمثلها.**

---

وانفرد معاذ بن جبل بمسائل، مثل: مسألة أن حَجْبَ الأم من الثُّلُث إلى السدس لا يكون إلا بثلاثة من الإخوة، وانفرد عبد الله بن مسعود بعدد من المسائل التي خالفه فيها جماعة من الصحابة.

واعْتُرِضَ عَلَى هذا الاستدلال بِأَنَّ الصَّحَابة قد أنكروا على آحَادِهِم مخالفتهم لقول الأكثر، كما أنكروا على ابن عباس أنه قال بِجَوَازِ المتعة، وأنكروا عليه عدم القول بربا الفضل، وأنكرت عائشة على زيد مسألة العِينة، وهي بَيْع سلعة بِثَمَنٍ حَاضِر، على أن تُرَدَّ السلعة بثمن مُؤَجل زائد عن الثمن الأول.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن إنكار الصحابة على هؤلاء إنما كان لِمُخَالَفَتِهِمْ الأدلة الشَّرْعِيَّة الظاهرة مِنَ الكِتَابِ والسُّنَّة، وليست مخالفتهم من أَجْلِ كَوْنِهِم قد خالفوا قول الأكثر.

ورأيت جوابًا لِبَعْضِ أَهْلِ العلم بإبطال مَذْهَبِ ابن جرير بمذهبه، قالوا: أنت تَقُولُ إن مُخَالَفَة الواحد للأكثرين لا تعتبر، ومخالفة الاثنين للأكثرين لا تعتبر وأنت واحد خالفت الأكثرين فمخالفتك لا تعتبر على طريقتك ومذهبك[1]، ولكن مثل هذا لا يَصِحّ في طرح المسائل العلمية، والراجح أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد.

---

(١) انظر: البحر المحيط (٦/ ٤٣٢).

**فصلٌ:**

وإجماع أهل المدينة ليس بحجَّةٍ.

وقال مالكٌ: وهو حجَّةٌ؛ لأنَّها معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصَّحابة، فيستحيل اتِّفاقهم على خلاف الحقِّ.

---

**في حكم إجماع أهل المدينة:**

* **قوله: وإجماع أهل المدينة ليس بحجَّةٍ:** أهل المدينة المراد بهم أهل مدينة النَّبيّ ﷺ، والمقصود بهذا أهل العُصُور الثلاثة الأولى، أمَّا مَنْ بَعْدَهُمْ فَإِنَّهُمْ لا يُحْتَجّ بِقَوْلِهم بالاتفاق، وما عند أهل المدينة على أنواع:

**النوع الأول:** ما يَنقله أهل المدينة من أحوال النَّبيّ ﷺ، فمِثْلُ هَذَا حُجَّة لا باعتباره إجماعًا، وإنما باعتباره سُنَّة مَأْثُورة مَنْقُولَة عن النَّبيّ ﷺ، ومن أمثلة ذلك: نَقْلُهم لِلصَّاعِ النبوي، فهذا حجة، باعتباره نقلاً وسنة نبوية.

**النوع الثاني:** ما اختلف فيه أهل المدينة، حينئذٍ لا يكون قَوْلُ بعضهم حجة على بعضهم الآخر باتفاق أهْل العلم.

**النوع الثالث:** ما يكون مِنْ مَسَائِل الاجتهاد والرأي، وقد اتفق أهل المدينة فيه على شيء، فهل يكون اتفاقهم حُجَّة يحتج بها ويُعْمَل بها، أو لا؟

**القول الأول:** أن إجماع أهل المدينة ليس بِحُجَّة، ولا يصح الاستدلال به، وليس إجماعًا شرعيًّا، وهذا قول جماهير أهل العلم ومِنْهُم الأئمة الثلاثة.

**القول الثاني:** أنَّ إجماع أهل المدينة حُجَّة، وهو قول المالكية: واستدلوا على ذلك بالنُّصوص الواردة في فضل المدينة وأهلها، وهو أن المدينة منزل الوحي، وبها أولاد الصحابة، فيستحيل اتِّفَاقُهُم على خلاف الحق.

**ولنا أنَّ العصمة تثبت لمجموع الأمَّة، وليس أهل المدينة كلَّ الأمَّة، وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقين كـ(عليٍّ، وابن مسعودٍ، وابن عبَّاسٍ، ومعاذٍ) فلا ينعقد الإجماع بدونهم.**

---

وأُجِيبَ عَنْ هَذا بأن فضيلة أهل المدينة لا يَعْنِي أن يكون قولهم إجماعًا؛ لأن إثبات الإجماع في قول أحد يَحْتَاج إلى دليل، ولا يوجد دليل على ذلك، والفَضِيلَةُ لِلْمَدِينَةِ وَأَهْلِهَا لا تعني حُجِّيَّة أقوال أهل المدينة.

ومن المَسَائل المتعلقة بهذا والمترتبة عليه: أن المالكية قد يُقَدِّمون اتفاق أهل المدينة على أخبار الآحاد، ومِنْ أَمْثِلَة ذلك أن المالكية لا يَرَوْن استحباب ستة أيام من شوال، والحديث الوَارِد في صحيح مسلم عندهم أنه خالف عَمَل أهل المدينة، فقد قال الإمام مالك: لم أجد أحدًا من أهل المدينة يصومها[١]، وفي هذا أيضًا نظر؛ لأن من المعلوم أن العبد قد يخفي صيام النفل، ومن المعلوم أن الإنسان قد يترك صيام النفل مع اعتقاده أنه مُسْتَحَبّ.

واستدل الجمهور على قولهم بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن أدلة حجية الإجماع عامة، تشمل جميع المُجْتَهِدِينَ في كل مكان، ولا تختَصّ بِأَهْلِ المدينة، منها قول النَّبِيّ ﷺ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**»[٢].

---

(١) أنكر مالك صيام ست من صدر شوال إنكاراً شديداً، واستحب صيامها في غيره خوفاً من إلحاقها رمضان عند الجهال. انظر: الكافي في فقه أهل المدينة (١/٣٥٠) مواهب الجليل (٢/٤١٤).

(٢) سبق تخريجه ص (٣١٠).

ودعوى استحالة خروج الحقِّ عنهم تحكُّمٌ.

---

**الدليل الثاني لهم:** أن المجتهدين كما وُجِدُوا في المدينة وُجِدُوا في غيرها، بل قد يكون في غير المدينة من هو أعلم ممن في المدينة، ومِنْ ثَمَّ لا يصح أن ينعقد الإجماع بقول المَفْضُول مع مخالفة الفاضل.

**الدليل الثالث:** لو كان إِجْمَاع أَهْل المدينة حُجَّة، لكان حجة في العصور المتأخرة كما كان حجة في العصور المتقدمة، لَكِنَّكُمْ لا تُوَافقون على الاحتجاج بأقوال أهل المدينة في العصور المتأخرة فكذا في العصور المتقدِّمَة.

وقول جمهور أهْلِ العلم في هذه المسألة أَرْجَح وأَقْوَى؛ لأَنَّ الأصل عَدَمُ جَعْل قَوْل أَحَد من الناس حجة ودليلاً وإجماعًا إلا بدليل شرعي، ولم يَرِدْ دَلِيل شرعي يُثْبِت حُجِّيَّة قول أهل المدينة.

**فصل:**

واتِّفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماعٍ؛ لما ذكرناه.

وكلام الإمام أحمد في إحدى الرِّوايتين يدلُّ على أنه حجَّةٌ.

---

**في حكم اتفاق الخلفاء الأربعة:**

إذا اتفق الخلفاء الراشدون الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ وجزاهم عنَّا خير الجزاء على قول فِي مَسْأَلَة فخالفهم جَمَاعَة مِنَ الصحابة، فهل يكون قول الخلفاء الأربعة إجماعًا شرعيًّا يجب العمل به ويُطَّرح قول من خالفهم، أو ليس الأمر كذلك؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** أنه ليس بإجماع ولا حجة، وهذا قول جماهير أهل العلم[(١)]، واستدلوا على ذلك بأن النصوص الواردة في حجية الإجماع تَشْتَرِط أن يكون الاتفاق من جميع الأمة، والخلفاء الراشدون لَيْسُوا جَمِيعَ الأمة.

**القول الثاني:** أن قول الخلفاء الراشدين الأربعة يُعْتَبَر إجماعًا شرعيًّا، وقد قَالَ به طائفة وهو رِوَايَة عَنْ أحمد[(٢)].

وقد يَسْتَدِلّون على ذلك بالنصوص الواردة في فضلهم، وأَفْضَلِيَّة الخلفاء الراشدين لا تَعْنِي أن أقوالهم تكون حُجَّة.

**القول الثالث:** أن أقوال الخلفاء الراشدين الأَرْبَعَة حجة لكنها ليست إجماعًا، وهذا إحْدَى الرِّوَايتين عن الإمام أحْمَد، وقال به طائفة مِنْ أَهْلِ

---

(١) انظر: المستصفى (ص:١٤٨) روضة الناظر (١/٤١٤) العدة (٤/١١٩٨) الإحكام للآمدي (١/٣٥٧) شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٥) أصول السرخسي (١/٣١٧).

(٢) انظر: العدة (٤/١١٩٨) التمهيد (٣/٢٨٠) التحبير شرح التحرير (٤/١٥٨٨ - ١٥٩٣).

**ولا يلزم من كلٍّ ما هو حجَّةٌ أن يكون إجماعًا.**

---

العلم[(١)]، واسْتَدَلّوا على ذلك بقول النَّبيّ ﷺ: «**فعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي، تمسَّكُوا بها وعَضّوا عَلَيْهَا بالنواجذ**»[(٢)]، وقد فسر المؤلف ما نقل عن الإمام أحمد من قوله أنه لا يخرج عن قول الخلفاء الراشدين إلى قول غيرهم بأن مراده أن قَوْل الخلفاء الراشدين الأربعة يُعْتَبَر حُجَّة شَرْعِيَّة لكنه ليس إجماعًا، ولا يلزم مِنْ كُلّ ما كان حجة أن يكون إجماعًا، فالقِيَاسُ حجة، والاستصحاب حجة، وليس من الإجماع.

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦) وابن ماجه (٤٢) من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه.

**مسألةٌ:**

ظاهر كلام أحمد: أنَّ انقراض العصر شرطٌ في صحة الإجماع، وهو قول بعض الشافعية.

وقد أومأ إلى أن ذلك ليس بشرطٍ، وهو قول الجمهور واختاره أبو الخطَّاب؛

---

**هل انقراض العصر شرط لصحة الإجماع؟**

المراد بذلك أنه إذا حصل الاتفاق من علماء العصر في زَمَنٍ هَلْ يَكُون حجة وإجماعًا بمُجَرَّد اتفاقهم، أو يُشْتَرَط للاحتجاج به أن ينقرض عصر أولئك المجمعين؟

وقد ذكر المُؤَلِّفُ في هذه المسألة قولين:

**القول الأول:** أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع، فاتِّفَاق الفقهاء في عصر لا يَكُونُ حُجَّة إلا بَعْدَ انقراضهم وموتهم وهم يقولون بذلك القول؛ خشية من أن يرجع بَعْضُهُمْ عَنْ قَوْلِهِ، وهذا القول هو ظَاهِرِ كَلامِ الإِمَام أحمد(١).

**القول الثاني:** أن انْقِرَاض العصر ليس شرطًا في صِحَّةِ الإجماع: فَإِذَا حصل اتفاق مِنَ العُلَمَاء على قول في وقت واحد حَصَلَ الإجماع بذلك، ولا يُشْتَرَط انقراض العَصْر، وهذا هو قَوْل جُمْهور أهل العلم، وهو مَذْهَبُ كَثِير منهم، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد(٢).

---

(١) انظر: العدة (٤/١٠٩٥) الواضح (٥/١٤٢) روضة الناظر (١/٤١٨) المستصفى (ص: ١٥٠، ١٥١) روضة الناظر (١/٤١٨) البحر المحيط (٦/٤٧٨، ٤٧٩).

(٢) انظر: المراجع السابقة، وشرح اللمع (٢/٦٩٧) وأصول السرخسي (١/٣١٥).

لأن دليل الإجماع الآية والخبر، وذلك لا يوجب انقراض العصر، ولأن حقيقة الإجماع الاتفاق، وقد وجد، والحجَّة في اتِّفاقهم لا في موتهم.

ولأنَّ التَّابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصَّحابة كأنسٍ وغيره؛ ولأن هذا يؤدِّي إلى تعذُّر الإجماع، لجواز مخالفة التَّابعيِّ مع بقاء أحد الصحابة، وكذا تابع التَّابعيِّ مع التَّابعيِّ.

---

**واستَدَلَّ أصحاب هذا القول الثاني بعدد من الأدلة:**

**الدليل الأول:** أن أدلة حجية الإجماع، ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقول النَّبيّ ﷺ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ**»(١)، تَدُلّ على حجية الإجماع والاتفاق، ولو كان في وقت واحد ولو لم ينقرض عليه العصر.

**الدليل الثاني:** النصوص قد دلت على حجية الإجماع، والإجماع: اتفاق العلماء، واتفاق العلماء يصدق على اتفاقهم ولو في لحظة واحدة، وقد وجد إجماعهم واتفاقهم.

**الدليل الثالث:** أن النصوص إنما دَلَّتْ عَلَى حُجِّيَّة الإجماع، ولم تدل على حجية، أو ثبوت الأقوال بموت قائليها.

**الدليل الرابع:** قالوا: لو قلنا بأن انقراض العصر شرط لأدى ذلك إلى إلغاء الإجماع؛ وذلك لأنه إذا كان في العصر الأول وُجِدَ صَحَابَة مجتهدون ووُجِدَ في زمانهم تابعون مجتهدون، فقلنا بانقراض العصر فلا بد من انتظار التابعين، وحينئذ ننتظر جميع التابعين، ويحدث علماء ويَنْبُغ علماء مِنْ تَابِعِي

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

ووجه الأول: أنَّ أمَّ الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهنَّ عمر وخالفه عليٌّ بعد موته، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك.

---

التابعين، وبالتالي لا بُدَّ أن نَتَوَقَّف في الاحتجاج بالإجماع حتى ينقرض أولئك، وهكذا يتسلسل الأمر، مِمَّا يُؤَدِّي إلى القول بإلغاء الإجْمَاع وَعَدَمِ اعْتِبَارِهِ، وبهذا يظهر رجحان القول الثاني.

**واستدل أصحاب القول الأول بِعَدَدٍ مِنَ الأدلة:**

**الدليل الأول:** أن الصحابة اتفقوا في مسائل، ثم خَالَفَ بَعْضُهُمْ مَا اتفقوا عليه، ولو كان الإجماع يَنْعَقِد قبل انقراض العصر لأنكر الصحابة على المخالف، ولردُّوا على من خالف الاتفاق الأوَّل، ومن ذلك أن أُمَّ الولد - والمراد بها الجارية المملوكة التي وطِئها السيد فجاءت منه بولد - كان الصحابة يَرَوْنَ أَنَّهَا تعتق بموت سيدها، وأن السيد لا يجوز له أن يبيع أم الولد، وبعد ذلك خالف عليّ ﷺ، فكان أولاً يُوَافِق الصحابة، ثم بعد ذلك خالف.

ولو كان انقراض العصر ليس شرطًا في صحة الإجماع لكان عَلِيّ ﷺ عنه مخطئًا في هذه المسألة ولرَدّ عليه الصحابة، فقد ورد عن عَبِيدَة السَّلماني قال: سَمِعْتُ عَلِيًّا ﷺ يقول: اجتمع رأيي ورأي عُمَرَ في أُمَّهَاتِ الأولاد أن لا يُبَعْنَ ثم رأيت أن يُبَعْن، قال عبيدة: فقلت له: رَأْيك ورأي عمر في الجماعة أحب إليَّ مِنْ رَأْيكَ وحْدَكَ في الفُرْقَة، قال: فضحك علي ﷺ[1].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (٧/٢٩١) وسعيد بن منصور (٢٠٤٧) وابن أبي شيبة (٤/٤٠٩).

ولأنَّ الصحابة إذا اختلفوا على قولين، فهو اتِّفاقٌ منهم على تسويغ الخلاف، والأخذ بكلٍّ واحدٍ منهما، فلو رجعوا إلى قولٍ واحدٍ صارت المسألة إجماعًا.

ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين، وقد أجمع الصَّحابة على قتال مانعي الزكاة، ................

---

**الدليل الثاني:** أن الصحابة إذا اخْتَلَفُوا على قَوْلين، فَهَذَا إِجْمَاع مِنَ الصحابة على تسويغ القولين وعَدَمِ الإنكار على أَحَدِ القَوْلَيْنِ، فهذا إجماع، فَلَوْ قُدِّرَ أنهم في نفس العصر اختلفوا ثم اتفقوا، لكان الاتفاق الأخِير مُلْزِمًا ويَجِبُ العَمَلُ بِهِ، ويحرم لأحد أن يَعُودَ لِلْقَوْلِ الآخر، ولو كان انقراض العَصْرِ لا يُشْتَرَط في صحة الإجماع لَمَا صَحَّ مِنْهُمْ ذلك؛ لأنهم أجمعوا أولاً على تَسْوِيغ الخلاف، ثُمَّ بعد ذلك أجمعوا واتفقوا على أن أحد القولين هو الصواب مع عَدَمِ تَسْوِيغِ القَوْلِ المُخَالِفِ له.

ومن ذلك أن الصحابة اختلفوا في قتال مانعي الزكاة، فقال عمر: لا يقاتلون. وقال أبو بكر: يُقَاتَلون. ثم بعد ذلك حصل الاتفاق منهم[1]، فكانوا قد أجْمَعُوا على تسويغ الخلاف، ثم أجمعوا على أن أحَدَ القولين هو الصَّوَاب، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أنه يُشْتَرط في صحة الإجماع انْقِرَاض العصر، وإن لو لم نشترط ذلك لأدى إلى القول بأن أحد الإجماعين خطأ.

---

(١) الحديث في ذلك متفق عليه: أخرجه البخاري (١٣٩٩ - ١٤٠٠) ومسلم (٢٠) من حديث أبي هريرة ﷺ.

وإمامة أبي بكرٍ بعد الاختلاف.

---

ومثله في إمامة أبي بكر الصديق فإنهم قد اخْتَلَفُوا أولاً في إمامته، ثم بعد ذلك اتَّفَقُوا وحَصَلَ الإجماع منهم على خلافته، فهنا في الأول إجماع على تسويغ الخلاف، ثم إجماع على عَدَمِ تَسْوِيغ الخلاف والإِلْزَام بِأَحَدِ القَوْلَيْنِ.

وهذان الدليلان فيهما ضَعْف؛ لأن الدليل الأول اسْتِدْلال بفعل بعض الصحابة كَعَلِيّ فِي مسألة أم الوَلَدِ، ولا يَصِحّ أن نستدل بفعل الصحابة في رفع إجماع؛ ولذلك قال عبيدة: رَأْيُك في الجماعة أَحَبّ إِلَيْنَا من رأيك في الفُرْقَة، وأما القول بأن هناك تسويغًا للخلاف، فنقول: تسويغ الخلاف معناه أنهم أجمعوا على أن الحق في أَحَدِ القَوْلَيْن، فإذا حصل اتفاقهم بعد ذلك فيه تَعَيُّن الحق في أحد القولين، فهذا لا يخالف الإجماع والاتِّفَاقَ الأول.

**القول الثالث:** أن الإجماع السكوتي يُشْتَرَط له انقراض العصر، بخلاف الإجماع الصريح[1].

والنصوص - كما تقدم - تدل على حجية الإجماع إذا حصل اتفاق من العلماء ولو في لحظة، ولم تَشْتَرِط النصوص انقراض العصر.

---

(١) وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني، وأبي منصور البغدادي، وقال الباقلاني: إنه قول أكثر الأصحاب أي الشافعية. انظر: المستصفى (ص١٥١) البحر المحيط (٦/ ٤٨٠، ٤٨١).

**مسألةٌ:**

إذا اختلف الصَّحابة على قولين لم يجز إحداث قولٍ ثالثٍ في قول الجمهور.

---

**اختلاف الصحابة على قولين يمنع إحداث قول ثالث:**

إذا اختلف أهل الزمان الأول في المسألة على قولين، هل يجوز لَمنْ بَعْدَهُمْ أن يأتي بأقوال جديدة لم يقل بها المتقدمون؟

مِثَال ذلك: اختلف الصحابة في ميراث الجد مع الإخْوَة على قولين:

**القول الأول:** أن الجَدَّ يحْجب الإخوة، فَلا يَرِثُ الإخوة مع الجد شيئًا،

**القول الثاني:** أن الإخوة يَشْتَرِكُون مع الجد.

فلو جاءنا قائل فقال: إنَّ المِيرَاثَ يَحُوزُهُ الإخوة دون الجد، ويحجب الإخوةُ الجدَّ.

فحينئذ نقول: هذا قول جديد لم يقل به أهل الزمان الأول، فهل هذا القول يكون معتبرًا، أو لا يكون كذلك؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين:

**القول الأول:** بأنه لا يجوز إحداث قول جديد في المسائل الخلافية، وهذا هو قول جماهير أهل العلم، ومنهم الشافعي وأحمد وطوائف[1].

---

(١) انظر: العدة (١١١٣/٤) التمهيد (١١٠/٣) روضة الناظر (٤٣٠/١) شرح اللمع (٧٣٨/٢) الإحكام للآمدي (٢٦٨/١) شرح تنقيح الفصول (ص٣٢٦) أصول السرخسي (٣١٠/١).

وجوَّزه بعض الحنفيَّة، وبعض الظَّاهريَّة؛ لأنَّ الصَّحابة اجتهدوا ولم يصرِّحوا بتحريم ذلك؛ ولأنَّهم لو استدلُّوا بدليلٍ، أو علَّلوا بعلَّةٍ جاز الاستدلال والتَّعليل بغيرهما.

ولأنَّهم لو اختلفوا في مسألتين، فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وبعضهم إلى التَّحريم فيهما، فذهب التَّابعيُّ إلى الجواز في إحداهما والتَّحريم في الأخرى جاز وهو قولٌ ثالثٌ.

---

**القول الثاني:** أنه يجوز إِحْدَاث قَوْل جديد: ونُسِبَ إلى بعض الظاهرية وبعض الحنفية[1]، واستَدَلّوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن أهل القرن الأول الذين قالوا بالقَوْلَيْنِ لَمْ يُصَرِّحُوا بِبُطْلان ما عدا هَذَيْنِ القَوْلَيْن، فيمكن أن يكون غير هذين القولين هو الحق.

والجواب عن هذا بأن كل واحد منهم يقول ببطلان غير قوله، فحَصَلَ اتِّفَاق منهم على بطلان غير هذين القولين، ومِنْ ثَمَّ فَهُنَاك إجماع على بطلان غير هذه الأقوال.

**الدليل الثاني:** أن أهل الزمان الجديد يَجُوزُ لهم أن يكتشفوا أدلة شرعية وعِلَلاً شرعية تدل على الحكم لم يعرفها أهل الزمان الأول، فإذا جاز اسْتِحْدَاث دليل وعلة، فليجز استحداث قول جديد.

وهذا الاستدلال فيه نظر؛ فَإِنَّ النُّصُوصَ لم تمنع من استحداث أهْلِ الزَّمان الثاني لأدلة وتعليلات لم يعرفها أهل الزمان الأول، وإنما دَلَّتِ

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣١٠) الإحكام لابن حزم (٤/ ١٥٦) قواطع الأدلة (١/ ٤٨٨) روضة الناظر (١/ ٤٣٠).

**ولنا أنَّ ذلك يوجب نسبة الأمَّة إلى تضييع الحقِّ، بتقدير كون الحقِّ في القول الثَّالث، وخلوِّ العصر عن قائمٍ للَّه بحجَّةٍ، وذلك محالٌ.**

---

النُّصُوص على أن الحَقَّ لا يخرج عن أقاويل الأمة، فَفَرْق بَيْنَ المسألتين.

**الدليل الثالث:** لو اختلف أهل الزمان الأول في مسألتين، فَذَهَبَ بعضهم إلى الجواز في المسألتين، وذهب آخرون إلى التحريم في المسألتين، فجاءنا من أهل الزمان الثاني رجل يقول بالتحريم في أحد المسألتين والجواز في المسألة الأخرى، فإن ذلك يجوز، فإذا جاز في مثل ذلك دَلَّ ذَلِكَ على جوازه في المسألة الواحدة.

والجواب عن هذا بِوُجُودِ الفَرْق فيهما، فإن القائل بقول جديد يأتي بقول لا علاقة له بالقولين السابقين، بِخِلَافِ مَنْ قَالَ بأحد القولين في إحدى المسألتين وقال في المسألة الثانية بالقول الآخر، فهنا لم يأت بقول جديد.

**واستدل أصحاب القول الأول بعدد من الأدلة:**

**الدليل الأول:** أن النصوص الشَّرْعِيَّة قد دلت على صِحَّةِ إجماع الأمة ووجوب العمل به في كل عصر، مما يَدُلّ على أن الحق لا يَخْرُجُ مِنَ الأمة، فإذا اتفق أهل الزمان الأول على قولين، فإن الحق في أحد هذين القولين.

**الدليل الثاني:** أن القول بجواز إحداث قول ثالث يؤدي إلى القول بأن العصر قد خلا عن قائم ومُوَضِّح لأحكام الله، وهذا باطل، بدلالة النصوص؛ فإن النَّبيّ ﷺ قال: «**لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ**»[1]، فلو قلنا

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

**ولو اتَّفقوا على قولٍ واحدٍ فلم يصرِّحوا بتحريم مخالفتهم وهي حرامٌ، وأمَّا الاستدلال والتَّعليل بغير ذلك فليس من فرض دينهم الاطِّلاع على جميع الأدلَّة والعلل.**

**وأمَّا اختلافهم في مسألتين: فإن صرَّحوا بالتَّسوية فهو كمسألتنا، وإلا جاز التَّفريق.**

---

بأن القول الثالث الجديد الحادث في هذا العصر يُمْكِن أن يكون هو الحق والصواب لكان ذلك قولاً بأنَّهُ لم يوجد قائل بالحق في الزَّمَانِ الأول، وهذا يُخَالِفُ ما ورد في الحديث.

**الدليل الثالث:** أن الفُقَهَاءَ لو اتفقوا على قَوْلٍ واحد ولم يُصَرِّحُوا بحرمة الأقوال الأخرى، لكانت الأقوال الأخْرَى في هذه المسألة حرامًا، فهكذا إذا قالوا بِقَوْلَيْن فإنه يدل على أن غير هذين القَوْلَيْن لا يجوز القول به.

وَبِذَلِكَ يَتَرَجَّح لنا صحة القول الأول القائل بتحريم استحداث أقوال جديدة لم يكن أَهْل الزَّمَان الأول يعرفونها.

**فصلٌ:**

**إذا قال بعض الصَّحابة قولاً فانتشر فيهم فسكتوا، فإن لم يكن قولاً في تكليفٍ فليس بإجماعٍ، وإن كان فيه فعن الإمام أحمد ما يدلُّ على أنَّه إجماعٌ، وبه قال أكثر الشَّافعيَّة.**

---

**في حكم الإجماع السكوتي:**

الإجماع السكوتي هو أن يقول بعض الفقهاء قولاً ينتشر في الأمة، ويسكت البَاقون، وقد يكون فعليًّا بأن يفعل بعض الفقهاء فعلاً ويَرَاهُ بَقِيَّة الفقهاء فلا ينكرونه. فإن كان هذا الإجماع في غير الأحكام الشَّرْعِيَّة، كما لو اتفقوا على نوع اللباس، أو اتفقوا في مسألة حربية مما ليس فيه حُكْم شَرْعِيّ فحينئذ لا يُعَدّ إجماعًا.

مثال ذلك: لو قال قائل: إن الفُقَهَاء اتفقوا على وَضْعِ وَجْبَة بعد الظهر، فنقول: هذا الإجماع ليس في حُكْمٍ شَرْعِي، فلا يُعَدّ إجماعًا.

إذا كان الإجماع السكوتي في حُكْم شَرْعي، سواء كان حكمًا تكليفيًّا وهي الأحكام الخمسة، أو حكمًا وضعيًّا وهي الأحكام الإحدى عشر فهل يكون الإجماع السكوتي حجة، أو لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال مشهورة:

**القول الأول:** أن الإجماع السكوتي حجة وإجماع ويجب العمل به، وهو المشهور من مذهب جماهير أهل العلم[1]، وتجدهم في كتبهم الفقهية

---

(١) انظر: العدة (٤/١١٧٠) التمهيد (٣/٣٢٣) روضة الناظر (١/٤٣٤) شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٠) أصول السرخسي (١/٣٠٣) البحر المحيط (٦/٤٥٧).

..................................................

يقولون: قال به فلان وفلان ولم يُعْلَمْ لَهُم مُخَالِف في الصحابة، وتَجِدُهم يقولون: هذه المسألة من المسائل التي تشتهر وتَظْهَر في الأمة، وتَجِدُهُم يقولون: هذه المسائل مِنَ الإجماع، هذه مسألة من مسائل الحج، وابن عباس وفلان وفلان هم الذين كانوا يفتون في مسائل الحج ويَرْجِع الناس إليهم.

**ومِنَ الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الأول:**

**الدليل الأول:** أن النصوص قد دلت على حجية الإجماع، وهذا إجماع.

**الدليل الثاني:** قالوا: إننا لو اشترطنا أن يكون الإجماع صريحًا منقولاً عن الجميع لأدَّى ذلك إلى تعذّر الإجماع، وإلغاء بعض النصوص الشَّرْعِيَّة الواردة في الإجماع.

**الدليل الثالث:** قول النَّبيّ ﷺ: «**لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ**»[(١)]، فدل هذا على أن قول الحق لا بد أنْ يَكُون ظاهرًا في الأمة.

ومن أمثلة المسائل التي تُبْنَى على الإجماع السكوتي: مَسْأَلَة وُجُوب ذَبْح شاة لمن تَرَكَ وَاجِبًا من واجبات الحج، فقد أفتى فيه عَدَد من الصحابة ولم يوجد لهم مخالف، ومثل هذا مَنْ جَامَع وهو مُحْرِم، فإنه يجب عليه بَدَنَة لوجود إجماع سكوتي من الصحابة، حيث قال بعض الصحابة بذلك وسكت الباقون.

---

(١) سبق تخريجه ص (٣١٠).

وقال بعضهم: يكون حجَّةً ولا يكون إجماعًا.

وقيل: لا حجَّة ولا إجماع؛

لأنَّه قد يسكت لمانعٍ باطنٍ.

أو لاعتقاده أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ.

---

**القول الثاني:** أن الإجماع السكوتي حجة وليس بإجماع(١).

وهذا القول قول باطل؛ لأنه لو قَدَّرْنا أن البقية سيرضون ويقرون لذلك الاتفاق، فحينئذ يَكُون إِجْمَاعًا، وإذا قَدَّرْنا بأنهم لن يُوَافقوا فلا يكون قولاً لجميع أهل العلم.

**القول الثالث:** أنه لا يكون حجة ولا إجماعًا، وهو قول بعض الظَّاهِرِيَّةِ والشَّافِعِيَّة(٢)، ونُسِبَ إلى الشافعي أنه قال: "لا يُنْسَبُ لِسَاكِتٍ قَوْل"(٣)، واستدل من قال بهذا القول بأن سكوت البعض قد يكون لأسباب لَيْسَ مِنْهَا إقرار المتكلم على ذلك الحكم، فسكوته له احتمالات:

**الاحتمال الأول:** أنه قد يَسْكُت لمانع خَفِيّ لَمْ نطلع عليه.

والجواب عن هذا: أن قوله إنه سكت لمانع خفي، فهذا خلاف الظاهر، ولا دليل عليه، فلا يَصِحّ أن نبني عليه حكمًا شرعيًا.

---

(١) وهو قول بعض الشافعية، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، ونسبه الزركشي للصيرفي. انظر: الإحكام للآمدي (٣٦٥/١) مختصر ابن الحاجب (ص٥٨) البحر المحيط (٤٦٠/٦، ٤٦١).

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم (١٨٣/٤) الإحكام للآمدي (٢٥٢/١) البحر المحيط (٤٥٦/٦).

(٣) قال الشافعي في اختلاف الحديث (٦١٩/٨): "وَلا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلُ قَائِلٍ، وَلا عَمَلُ عَامِلٍ، إِنَّمَا يُنْسَبُ إِلَى كُلٍّ قَوْلُهُ وَعَمَلُهُ".

أو لعدم رأيه الإنكار في المجتهدات.
أو البدار إليه لعارضٍ ينتظر زواله.
أو لعلمه عدم الالتفات إليه لو أنكر.

---

**الاحتمال الثاني:** أن يكون سكوته في هذه المسألة لكونِهِ يَرَى أن كل مجتهد من المجتهدين مصيب، لذلك سكت عن اجتهاد المخالفين له.

والجواب عن هذا: أن القول بتصويب المجتهدين لم يَحْدُث إلا في قُرُون متأخرة، وأما أهل القرون الأولى فَلَمْ يَكُونُوا يقولون بذلك؛ ولأننا إِنَّمَا قلنا بحجية الإجماع السكوتي لدلالة النصوص على أنه لا بُدَّ أن يُظْهِرَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ القَوْلَ الحَقَّ في الأمة.

**الاحتمال الثالث:** قالوا: يمكن أن يكون سكوت الفقيه؛ لكونه يَرَى عدم الإنكار في المسائل الاجتهادية، فنقول: فَرْق بين الإنكار وبين بيان الحق وتوضيحه وتعريف الناس بالحكم الشرعي.

**الاحتمال الرابع:** قالوا: أنه يمكن أن هذا الفقيه يَرَى عدم وجوب المبادرة إلى رَدِّ قَوْل من خالفه.

والجواب: أن هذا خلاف الظاهر، وذلك لأن الفقهاء يَسْعَوْن إلى بيان الحق وإظهاره ويخشون من كتمان العلم.

**الاحتمال الخامس:** قالوا: يمكن أن يكون سكوته لعارض يَنْتَظِر زَوَاله من خوف، أو رجاء، أو نحو ذلك.

والجواب عن هذا: أنه احتمال باطل؛ لأَنَّهُ يجب على العلماء بيان الحق وتحمّل ما يأتيهم في ذلك.

**الاحتمال السادس:** يمكن أن الفقيه ظَنَّ أن الناس لم يلتفتوا إليه عندما يُظْهِرُ حكم الله في هذه المسألة، وبِالتَّالِي سَكَتَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ.

أو لتوقُّفه في المسألة.

أو لمظنَّة الاكتفاء بغيره في الإنكار.

ولنا: أنَّ حال السَّاكت، إمَّا لعدم النَّظر، أو عدم تبيُّن الحكم، وكلاهما خلاف الظَّاهر، أو يسكت تقيَّةً فتزول عند زوالها، أو لعارضٍ لم يظهر وهو خلاف الظَّاهر، أو لاعتقاده أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ، وليس ذلك قولاً لأحدٍ من الصَّحابة، أو سكت؛ لأنَّه لا يرى الإنكار في المجتهدات، وهو بعيدٌ؛ ولأنَّ التَّابعين لم يكونوا يعدلون عن الاحتجاج بقول الصَّحابيِّ المنتشر فهو إجماعٌ منهم على كونه حجَّةً، ولأنَّه لو لم يكن إجماعًا لتعذَّر وجود الإجماع.

وقول من قال: هو حجَّةٌ وليس بإجماعٍ غير صحيحٍ، فإنَّا إن قدَّرنا رضا الباقين كان إجماعًا، وإلا: فيكون قول بعض أهل العلم، واللَّه أعلم.

---

والجواب: أن مثل هذا بعيد؛ لأن الواجب على المُجْتَهِدِ أَنْ يُظْهِرَ حكم الله، وكون الناس يلتفون إليه، أو لا يلتفتون إليه هذا لا محل له شَرْعًا، والله عَزَّ وَجَلَّ قد تكفل بإظهار الحق وتوضيحه.

**الاحتمال السابع:** يحتمل أن يكون عَدَم إظهاره للمخالفة لِكَوْنِه لم يَصِلْ إلى حكم الله في المسألة.

والجواب عن هذا: بأنه إذا لم يَصِلْ إِلَى حُكْم الله في المسألة دلَّ ذلك على أن القول المنتشر في المسألة هو القول الحق.

**الاحتمال الثامن:** أن يكون قد ظن أن غيره كفاه في الإنكار وبيان الحق.

والجواب: أن مثل هذا إنما يلتفت فيه إلى ظن المكلف، ونحن لم نَقُل بِحُجِّيَّة الإجماع السكوتي إلا لورود النصوص بأنه لا تَتَّفِقُ الأمة على باطل، ولا يَظْهَر في الأمة قول ولا يوجد مخالف له إلا وهو حق.

..............................................................

**مسألةٌ: مستند الإجماع:**

لا بد أن يكون للإجماع مستند، أي: إن أهل الإجماع لم يصلوا إلى القول الذي اتفقوا عليه إلا بناء على دليل وَصَلَ إليهم.

والدليل قد يكون من القرآن، كما ذكرنا أن الإجماع قد انْعَقَد على أن أقل مدة الحمل سِتَّة أشهر، أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، مع قوله جل وعلا: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥].

وقد يكون الإجماع مستندًا إلى السُّنة، كَمَا أجمع العلماء على أن القاضي لا يَقْضِي حين يقضي وهو غضبان؛ لقول النَّبيِّ ﷺ: «**لا يقضين حَكَمٌ بين اثنين وهو غضبان**»(١).

وقد يكون مستند الإجماع خَفِيَ عَلَيْنَا، ولا يصل إلينا إلا حَدِيث ضعيف.

مثال ذلك: في قول النَّبيِّ ﷺ: «**الماء طَهُورٌ لا يُنَجِّسُهُ شيء**»(٢) هذا حديث صحيح، لكن الفقهاء قالوا إن القليل إذا خالطته نجاسة فغَيَّرَتْه فإنه يكون نجسًا، ووَقَع الإجماع على ذلك فهذا الإجماع مُسْتَنَد إلى حديث لم يصل إلينا بطريق صحيح.

---

(١) أخرجه البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكرة ﷺ.

(٢) أخرجه أبو داود (٦٦) والترمذي (٦٦) والنسائي (١/ ١٧٤) من حديث أبي سعيد ﷺ.

**مسألة:**

**يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهادٍ وقياسٍ ويكون حجَّةً.**

**وقيل: لا يتصوَّر؛ لتعذُّر اتِّفاق الأمَّة مع اختلاف طبائعها، وتفاوت أفهامها على مظنونٍ.**

---

**في جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس:**

هل يجوز أن يَنْعَقِدَ الإجماع بالاستناد إلى الاجتهاد، أو القياس، أو لا ينعقد؟

للعلماء في هذه المسألة قولان:

**القول الأول:** أن الإجماع يمكن أن يَنْعَقِد عن قياس، أو اجتهاد، وحينئذٍ يكون حجة ويكون إجماعًا يَجِبُ العَمَلُ بِهِ.

**القول الثاني:** لا يتصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد والقياس[1]؛ لأن الاجتهاد والقياس أمور مَظْنُونة والإجماع مقطوع به، فلا يُبْنَى المقطوع به على المَظْنُون، وهَذا الاستدلال فيه نظر، فَلا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَبْتَدِئَ الشيء بدليل مظنون فينتقل إلى أن يكون دليلاً مقطوعًا، كما في مسائل التواتر أول ما يَرِد الخبر قد لا يستفاد منه إلا الظن، وبتتابع الرواة وتكاثرهم يَنْتَقِل إلى أن يكون مقطوعًا.

وقد ذكر المُؤَلِّفُ دليلاً لأصحاب هذا القول الثاني، قال: لا يُتصور لتعذّر اتفاق الأمة مع اختلاف طبائعها، وتَفَاوُت أفهامها على مظنون، فالعُلَمَاء

---

(١) نسبه الغزالي لابن جرير الطبري، ونسبه الزركشي للظاهرية، وابن جرير الطبري. انظر: المستصفى (ص١٥٣) البحر المحيط (٦/٣٩٩، ٤٠٠) الإحكام للآمدي (١/٢٦٤) الواضح (٥/١٧٦) التحبير شرح التحرير (٤/١٦٣٣).

وقيل: هو متصورٌ وليس بحجَّةٍ؛ لأنَّ القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب.

---

تختلف نظراتهم، وبالتالي يبعد أن يحصل اتفاق منهم على أمْرٍ مَظْنُون.

وهذا الكلام فيه نظر، فإن المخالف يجيز أَنْ يَكُونَ مُسْتَنَد الإجماع دليلاً عامًّا، وأكثر العلماء يروْن أن الأدلة العامة ظنية، ومع ذلك يُرَتَّب عليها الإجماع، وهكذا يمكن أن ينعقد إجماع على الظاهر، ومع ذَلِكَ لا بُعْدَ في هذا، مع أن الظاهر ظني الدلالة، وهكذا أيضًا في أخْبَارِ الآحَاد يُمْكِنُ أَنْ يَنْعَقِدَ الاتفاق عليها.

**القول الثالث:** أن الإجماع يمكن أن ينعقد عن اجتهاد وقياس، ولكن لا يكون حجة[1].

وهناك قول بأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد، ما دام أن المسألة اجتهادية فالاجتهاد لا يمنع من اجتهاد آخر[2].

وهذا الاستدلال فيه نظر؛ لأن المسْألة قد تبتدأ باجتهاد يكون بعد ذلك حاسمًا في الباب، كما في مسائل الإجماع، تبدأ أولاً باجتهاد، فإذا لم يُوجَد مُخَالِف في العصر حُسِمت المسألة.

---

(١) انظر: العدة (٤/١١٢٥) التمهيد (٣/٢٨٨) البحر المحيط (٦/٣٩٩) المستصفى (ص١٥٣) روضة الناظر (١/٤٣٨) الإحكام للآمدي (١/٢٦٤) أصول السرخسي (١/٣٠١) شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٩).

(٢) انظر: المستصفى (ص١٥٣).

ولنا: أنَّ الظَّنَّ الغالب يميل إليه كلُّ أحدٍ، فأيُّ بعدٍ في اتِّفاقهم على تحريم النَّبيذ لكونه في معنى الخمر في الإسكار، وأكثر الإجماعات مستندةٌ إلى عموماتٍ وظواهر وأخبار آحادٍ مع تطرُّق الاحتمال.

وإذا جاز اتِّفاق أكثر الأمم على باطلٍ مع عدم دليلٍ قطعيٍّ، أو ظنِّيٍّ جاز اتِّفاق أهل الحقِّ عليه لدليلٍ ظاهرٍ وظنٍّ غالبٍ، واللَّه أعلم.

---

* **قوله: ولنا:** أي ولنا أصحاب القول الأول عدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن الظنون الغالبة يُمكِن أن يقع الاتفاق عليها، وبالتَّالِي لا بُعْدَ في اتِّفَاقِهِمْ، بناءً على مستند مَظْنُون.

**الدليل الثاني:** أنَّ الأُمَّةَ قد أجمعت في مسائل عِدَّة بإِجْمَاعَات لَيْسَ لَهَا مُسْتَنَد إلا أدلة مظنونة، ومَثَّل لِذَلِكَ المؤلف باتفاقهم على تحريم النبيذ لكونه مَقِيسًا على الخمر في معنى الإسكار.

**الدليل الثالث:** أن الأُمَمَ السَّابِقَة تجتمع على باطل، وتجتمع على أمور مخالفة للأدلة، فإذا أجمعت تلك الأمم على باطل فلا يَمْنَع أن تجتمع أمتنا على حقٍّ ولو كان دليله ظَنِّيًا، فتلك الأمم أجمعت على أمور ليس عليها أدلة لا ظنية ولا قطعية، وبهذا نَعْلَم أنه يَجُوز أن يَسْتَنِد الإجماع على اجتهاد، أو قياس.

**فصلٌ:**

الإجماع ينقسم إلى مقطوعٍ، ومظنونٍ.

والمقطوع: ما وجد فيه الاتِّفاق، معَ الشُّروط الَّتي لا تختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التَّواتر.

والمظنون: ما اختلَّ فيه أحد القيدين.

---

**الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون:**

* **قوله: الإجماع ينقسم إلى مقطوعٍ، ومظنونٍ:** قدم المؤلف هنا بمقدمة تتعَلَّق بتقسيم الإجماع إلى مقطوع ومظنون، فالإجماع في أصله مَقْطُوعٌ، لكنه يرد عليه الاحتمال مما ينقله من القطعية إلى الظنية، سواء كان الاحتمال في لفْظِهِ، إذا نُقِلَ الإجماع باللفظ، أو كان في سنده.

* **قوله: والمَقْطُوع ما وُجِدَ فِيهِ الاتفاق مع الشُّرُوط التي لا تختلف في وجودها:** وقد تقدم مَعَنَا اختلاف في عدد من الشروط مثل انقراض العصر، فقَبْل انقراض العصر هو إجماع لكنه يكون ظنيًّا، لكن بعد انقراض العصر يكون إجماعًا قطعيًّا، وهذا لا بُدَّ أن ينقله أهل التواتر.

فلا بد من وقوع اتفاق، ولا بد أن يكون ذلك الإجماع حاويًا لجميع الشروط المتفق عليها والمختلف فيها، وكذلك لا بُدَّ أن يُنْقَلَ ذلك الخبر، أو ذلك الاتفاق بِوَاسِطة أهل التواتر، فإذا وجدت هذه الصفات الثلاثة كان إجماعًا قطعيًّا يجب العمل به.

* **قوله: والمظنون: ما اختلَّ فيه أحد القيدين:** أي الإجماع المظنون هو الذي اختل فيه أحَد القَيْدَيْن، ومن ذلك مسألة الإجماع المنقول بِخَبَرِ الواحد.

وذهب قومٌ إلى أنَّ الإجماع لا يثبت بخبر الواحد؛ لأنَّه دليلٌ قطعيٌّ يحكم به على الكتاب والسُّنَّة، وخبر الواحد لا يقطع به.

---

**هل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة يجب العمل به، أو لا؟**

اختلف العلماء في هذه المسألة على قَوْلَيْنِ:

**القول الأول:** أن الإجماع لا يكون حجة إذا نُقِلَ بِخَبَر الواحد[1]؛ لأن الإجماع في نفسه يثبت بِخَبَرِ الواحد، وكان الأولى به أن يقول: إن الإجماع لا يكون حجة إذا نقل بخبر الواحد؛ لأن الإجماع دليل قطعي يُحْكَم به على الكتاب والسُّنَّة، وَلا يَصِحّ أن يُنْقَلَ إِلَيْنَا بخبر الواحد؛ إذ إِنَّهُ إِذَا نُقِلَ من خبر الواحد انتقل من كونه قطعيًّا إلى كونه ظنيًّا، والظنيات لا يصح أن يُحْتَجّ بها في الحكم على الكتاب والسُّنَّة.

واستدلوا على ذلك بأن النصوص الواردة في حجية خبر الواحد إنما وردت في الخبر المنقول برواية الواحد، وأما الإجماع المَنْقُول برواية الواحد فإنه لم يَدْخُل في نصُوصِ حُجِّيَّة خَبَر الواحد.

وما استدلوا به فيه نظر؛ فإن النصوص الدالة على حُجِّيَّةِ خبر الواحد عَامَّة، تشمل خبر الواحد الناقل للإجماع، وقولهم: إن الإِجْمَاع لا يَثْبُتُ بِخَبَرِ الوَاحِد لأنه ظني، فنقول: قد نازعت طائفة ترى أن خبر الواحد في بعض المواطن يفيد القطع، ثم لا يَمْتَنِع أن يكون هذا الإجماع المنقول بخبر الواحد إجماعًا ظنيًّا لا يُحْكَم بِهِ عليهما.

---

(١) هو قول بعض الحنفية، واختاره أبو الخطاب الكلوذاني من الحنابلة. انظر: التمهيد (٣/٣٢٢) الواضح (٤/٢٣٢) أصول السرخسي (١/٣٠٢).

وليس ذلك بصحيحٍ؛ لأنَّ الظَّنَّ متَّبعٌ في الشَّرعيات كخبر الواحد، وكونه دليلاً قاطعًا لا يمنع ثبوته بخبر الواحد كالخبر.

وقيل: الإجماع أقوى من النَّصِّ؛ لتطرُّق النَّصِّ إليه وسلامة الإجماع منه.

---

**القول الثاني:** أن الإجماع المنْقُول بِخَبَرِ الواحد إجماع يُحْتَجّ بِهِ ويجب بناء الأحكام عليه[1]، وهذا القول استُدل له بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** النصوص قد دلت على حجية خبر الواحد، ولا فرق في هذا بأن يكون الواحد ناقلاً لِلْخَبَرِ، أو للإجماع.

**الدليل الثاني:** أن خَبَرَ الواحد إذا قلنا بأنه مفيد للظن، فَإِنَّ الظَّنَّ يَجِبُ العَمَل به، ويتَحَتَّم على الفقيه أن يأخذ به، ومِنْ ثَمَّ فَخَبَرُ الواحد ولو كان مفيدًا للظن فحينئذٍ لا يمتنع أن يكون مما يجب الأخذ به.

**الدليل الثالث:** لا يَمْتَنِع أن يكون الشيء مقطوعًا به في أَوَّلِ زمانه مظنونًا به في آخر الزمان.

* **قوله: وقيل: الإجماع أقوى من النص:** فهناك طائفة ترى أن الإجماع أقوى من النص، فإذا تعارض إجماع ونص قدمنا الإجماع؛ لأن النَّصَّ يمكن أن يكون منسوخًا، وأما الإِجْمَاع فإنه لا يَتطَرَّق إليه النَّسْخ.

والراجح في هذه المسألة أن الإجماع المنقول بِخَبَر الواحد حُجَّة يُعْمَل بِه؛ لِعُمُوم النصوص الدالة على حجية خبر الواحد.

---

(١) هو قول الحنابلة، وأكثر الحنفية، والشافعية. انظر: روضة الناظر (١/٤٤١) التحبير شرح التحرير (٤/٦٨٩) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار(٢/٣١٢) شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٢) رفع النقاب (٤/٦٢٠) أصول السرخسي (١/٣٠٢).

**فصلٌ:**

الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسُّكًا بالإجماع، كالقائل بأن دية الكتابي ثلث دية المسلم؛ لأن الخلاف في سقوط الزيادة وهو مختلف فيه، ولو كان إجماعًا كان مخالفه خارقًا للإجماع، وهذا ظاهر الفساد، والله أعلم.

---

**الأخذ بأقل ما قيل ليس إجماعًا:**

* **قوله: الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسُّكًا بالإجماع:** أي: إذا كان هناك قدر مشترك بَيْنَ الأقوال بحيث يقع اتفاق على هذا القدر، ويقع اختلاف فيما زاد عليه فَهَلْ نَقُول بأن المِقْدَارَ المُشْتَرَك محل إجماع، ويكون الأخذ به أخذًا بالإجماع، أو لا؟

وَكَلام الفُقَهَاء بقولهم الأخذ بأقل ما قيل فيه نَظَر، وكان الأولى أن يقولوا: الاستدلال بالقَدْرِ المشترك؛ لأن القدر المشترك قد يكون على الأعلى، وقد يكون القدر المشترك بالأقل.

مثال ذلك: يرى الشافعية أن دية الكتابي ثُلُث دية المسلم، والمالكية والحنابلة يقولون: دِيَةُ الكِتَابِيِّ على النصف من دية المسلم، والحنفية يقولون: دية الكتابي تُمَاثِل دية المسلم، فالقدر المشترك بين هذه الأقوال هو الثلث، فالقائل بالثُّلُث قَدْ أخذ من جميع الأقوال، ووَقَع الاختلاف في الزيادة.

وقد تكون المسألة بالعكس، مثال ذلك: المسافة التي تقصر الصلاة فيها، ذهبت طائفة إلى أنها ثلاثة مَرَاحل، وطائفة قالت أنها مَرْحَلَتَانِ، وطائفة قالت أنها مرحلة، فالقائلون إن مسافة القصر مائة وعشرون كيلو مترًا يتفق عليه الجميع، لأنهم جميعًا يجمعون بعد مائة وعشرين، أما القول بالقصر بعد

.............................................

ثمانين، أو بعد أربعين فلم يتفقوا عليه؛ ولذا كان الأولى أن يُسمى: التَّمَسّك بالقدر المشترك بين الأقوال. وهل يكون التَّمَسّك بالقدر المشترك بين الأقوال حجة وتمسكًا بالإجماع، أو لا؟

للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** إنه إجماع، يَجِبُ العمل به ويُجْزَم به، وبهذا قالت طَائِفَة مِنْ أَهْلِ العلم، مِنْهُم بعض الشافعية[1]، واستدلوا على ذلك بأن أصحاب الأقوال قد اتفقوا على ذلك المِقْدَار.

والجواب عن هذا الاستدلال: بأنهم اتفقوا على ذلك المقدار، لكنهم لم يَتَّفِقُوا على عدم براءة الذمة بما زاد عليه، وبالتالي لا يكون هناك إجماع على هذا القدر المشترك.

**القول الثاني:** أن الأخذ بأقل ما قيل ليس بحجة ولا بدليل ولا بإجماع[2]؛ لأنه لم يَحْصُل اتِّفَاق من العلماء عليه، وبالتالي لا يكون مما يُحْتَجّ به؛ لأنهم قد اخْتَلَفُوا في سقوط الزيادة، وبالتالي لا يكون هناك إجماع، ولأنه لو كان الأخذ بِأَقَلّ ما قيل أخذًا بالإجماع لكان المخالف له ضالاً؛ لأنه قد

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٥٨) البحر المحيط (٨/٢٦) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/٢٢١) وقد نفى الغزالي عن الإمام الشافعي أنه يعد ذلك إجماعًا.

(٢) انظر: المستصفى (ص١٥٨) روضة الناظر (١/٤٤٢) التحبير شرح التحرير (٤/١٦٧٤ - ١٦٧٧) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/٢٢١) تيسير التحرير (٣/٢٥٨).

..........................................................

خالف الإجماع ولا قائل بِذَلِكَ.

**القول الثالث:** أن الأخذ بأقل ما قيل - أو كَمَا سَمَّيْنَاهُ بالقدر المشترك - يُعْتَبَر حجة شرعية لكنه ليس بإجماع، أما كونه حجة فلأنه مركب من شيئين: الإجماع بإيجاب القدر المشترك، واستصحاب براءة الذمة بعدم وجوب الزائد على القدر المشترك، وبالتالي يكون هو تمسكًا بالاستصحاب، ومِنْ ثَمَّ لابد فيه من شروط الاستصحاب، فلا بد أن نبحث: هل هناك دليل آخر يدل لأحد الأقوال؟ فإن وَجَدْنَا دَلِيلاً آخر فلا يجوز لنا التمسك بأقل ما قيل، فإذا لم نَجِدْ جَازَ لَنَا التمسك به.

**الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل:**

الأحكام السَّمعيَّة لا تدرك بالعقل لكن دلَّ على براءة الذمَّة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسَّكنات قبل بعثة الرُّسل.

---

ذكر المُؤَلِّفُ في أوائل هذه المباحث ما يتعلق بدليل الاستصحاب، والألف والسين والتاء في الأصل أن تكون للطلب، ويراد هنا: طَلَبُ الصُّحْبَة، أي: طلب مُصَاحَبَة دليلٍ سابق، أو حكمٍ سابق، وقد عرَّف "ابن القيم" الاستصحاب بأنه: استدامة إثبات ما كان ثابتًا، ونفي ما كان مَنْفِيًّا[1].

وجمهورُ أهل العلم يرون أن الاستصحاب من الأدلة الشَّرْعِيَّة، بل هو محل إجماع في الجملة مع اختلاف في بعض التفاصيل، وكَثِيرٌ من أهل العلم يَجْعَل الدليل الرابع القياس، بينما المؤلف هنا تبعًا لمن قبله جَعَلَ الدليل الرابع الاستصحاب؛ إما لأنهم يرون أن القياس من الأدلة المختلف فيها، أو لأنهم يَرَوْن أن القياس من طَرَائِقَ الاستنباط؛ لأن القياس لا يستقل بنفسه، بل لا بُدَّ أن يكون له أصل مبني على دليل؛ ولذا جعل المؤلف تبعًا لمن قبله القياس من طَرَائِق الاستنباط، ولم يجعله مِنَ الأَدِلَّة.

**والاستصحاب ينقسم إلى أقسام:**

**القسم الأول: استصحاب البراءة الأصلية:** فالأصل أنه لا يتعلق بذمة الإنسان شيءٌ من الواجبات، سواء الشَّرْعِيَّة، أو مِنْ حُقُوق المُكَلَّفِينَ، ومن ادعى سِوَى ذَلِكَ فعليه الدليل، فمَنْ أَوْجَبَ علينا صلاةً جديدة، أو أوجب

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٢٥٥).

فالعقل يقصر عن إثبات الحكم، فانتهض العقل دليلاً على انتفاء الحكم إلى أن يرد دليل السَّمع النَّاقل، كدلالته على نفي وجوب صلاةٍ سادسةٍ

---

علينا عبادةً جديدة نقول له: الأصل عَدَم وجوب هذا الواجب، ولا نُثْبِتُهُ إلاَّ بدليل.

**القسم الثاني:** استصحاب الإباحة الأصلية: فإن الأصل في الأفعالِ الإنسانية أن تكون على الإباحة، ولا نَحْكُم عليها بالمَنْع إلا بدليلٍ يَدُلُّ عَلَى المنع منها، فالأصلُ أن الحَرَكَات والسكنات لا حرج على الإنسان في الإِقْدَام عليها، حتى يأتي دليل يَدُلّ عَلَى المَنْع مِنْ هَذِهِ الحَرَكَاتِ والسَّكَنَات.

* **قوله: العَقْلُ يَقْصُرُ عَنْ تَحْقِيق الإثبات والإيصال إليه:** فالعقل قاصر عن إثبات الأَحْكَام، لَكِنَّهُ رَأَى أَنَّ الْعَقْلَ يمكن أن يكون طريقًا لنفي الأحكام، بحيث لا نُثْبِتُ حُكْمًا إلا إذا وَرَدَ دليلٌ ينقُلُ عن ذلك الأصل الثابت بالعقل، ومثَّل لذلك بِمَسْأَلَةِ دلالَةِ السَّمْع عَلَى خَمْسِ صلوات، فأخذنا مِنْهَا أن الصلاة السادسة غير واجبة بناءً على الأصل؛ فإن الأصل عدم لحوق شيءٍ من الواجبات بالذمة حتى يَرِدَ الدليل.

وهذا الكلام فيه نظر، بل الصواب أن الأحكام الشَّرْعِيَّة نفيًا وإثباتًا لا تَثْبُتُ إلا بِدَلِيل مِنْ قِبَلِ الشرع، والعقل قاصر عن إثبات الأحكام لا في جانب الإثبات، ولا في جانب النَّفْي؛ وذلك لأننا - كما تَقَدَّمَ في مباحث الإباحة - ذَكَرْنَا أنه لا يَصِحّ أن نُثْبِتَ حُكْمًا قبل ورود الشَّرَائِع.

وقد ذكرنا بأنه لا يوجد زمان قبل ورود الشرائع، ومن رحمة الله بالعباد

أنه لم يترك مسألة من مسائلهم، ولا فعلاً من أفعالهم إلا وقد جعل فيه دليلاً يَدُلّ عَلَى حُكْمِهِ، فكانت الأحكام مستقاة من الأدِلَّةِ الشَّرْعِيَّة.

وأما الأمثلة التي ذَكَرَهَا المؤلف فهي:

**المثال الأول: قوله: لما دل السمع على خمس صلوات دلنا العقل على انتفاء وجوب الصلاة السادسة:** هذا الكلام مأخوذ من الغزالي في المستصفى[1]، وذلك أن الغزالي يرى أن مفهوم المخالفة ليس بِحُجَّة، وبالتالي إذا أوجب الشرع خمس صلوات في اليوم والليلة، قال: لا يستفاد منه عدم وجوب الصلاة السادسة، وإنما نستفيد عدم وجوب الصلاة السادسة من الإباحة الأصلية، وهذا الكلام فِيهِ نَظَر مِنْ جِهَة، ولا يساعده على مطلوبه من جهة أخرى؛ أما النظر فإنه إذا قال الشارع: الْوَاجب عليكم خمس صلوات في اليوم والليلة، فإن العرب يَفْهَمُون من هذا اللَّفْظ عدم وجوب صلاة سادسة عَلَى الْمُكَلَّفِ في يومه، وهذا دلالة لغوية صحيحة مَعْرُوفة عِنْدَ الْعَرَبِ، وسيأتي بحث هذه المسألة.

وأما عَدَمُ مُسَاعَدَتِهِ على دعواه، فإن عَدَمَ وُجُوب الصلاة السادسة بالإباحة الأصلية لا يَعْنِي أن الإباحة الأصْلِيَّة قَدْ ثَبَتَتْ بِدَلِيل العقل، بل ثبتت بدليل الشرع؛ فإن الشرع قد دَلَّ على أنه لا يجب على المكلف إلا ما أوجبه الشارع، وبالتالي نقول: عدم وجوب الصلاة السادسة ثَبَتَ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ.

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٥٩).

وسقوط العبادة عن العاجز إذا وجبت على القادر، وسقوطها في وقتٍ إذا وجبت في غيره عملاً بالنَّفي الأصليِّ.

فإن قيل: العقل إنَّما يكون دليلاً بشرط ألا يرد سمعٌ، فبعد وضع الشَّرع لا يعلم نفي السَّمع، ولو جاز ذلك لجاز للعاميِّ النَّفي مستندًا إلى أنَّه لم يبلغه دليلٌ.

---

**المثال الثاني:** هو عدم وجوب العبادات على العاجز، كما في قوله: **إذا أوجب الشَّرْعُ عِبَادَة على القادر، فإن هذا يَجْعَلُنَا نَحْكُمُ على العاجز بأنه لا تَجِبُ عَلَيْهِ تِلْكَ العبادة:** لأنه إنما أوجبها على القادر. مثال ذلك: في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] أوجب الحج على القادر، فيكون الحج غير واجب على العاجز، وذلك بدليل العقل الدال على براءة الذمة، وهذا فِيهِ نَظَر من الجهتين السابقتين:

**الأولى:** أن إيجاب الآية للحج على القادر المستطيع دليلٌ على أن العاجز لا يجب عليه الحج.

**الثانية:** أن عدم وجوب الحج على العاجز مستفاد من براءة الذمة، ولا يعني أن براءة الذمة قد ثَبَتَتْ بِالدَّلِيل العقلي.

* **قوله: فإن قيل: العقل إنَّما يكون دليلاً بشرط ألا يرد سمعٌ:** قد أورد المؤلف اعتراضًا على قولهم بأن البراءة الأصلية والإباحة الأصلية مستفادة من العقل، فقال: هذا إنما يكون بشرط عدم ورود السمع، قال: (**فبعد وضع الشَّرع لا يعلم نفي السَّمع**) أي: بعد نزول الشرائع فَإِنَّنَا لا نعلم نَفْيَ السمع.

قلنا: انتفاء الدَّليل قد يكون معلومًا، كعلمنا بعدم وجوب صوم شوَّالٍ، وصلاةٍ سادسةٍ، وهذا علمٌ بعدم الدَّليل، لا عدم علمٍ بالدَّليل، وقد يكون مظنونًا لغلبة ظنِّ المجتهد بعدم الدَّليل إذا بحث فلم يظهر له مع أهليَّته، فنزل منزلة العلم، وهذا غاية الواجب على المجتهد.

---

وأجاب عن هذا بأن عَدَمَ السمع نَعْلَمُهُ مرات ونجزم به في بعض المواطن، ويغلب على ظننا في بعض المواطن؛ وذلك أن المجتهد إذا بحث عن الأدلة مَعَ قُدْرَتِهِ على مطالعة الأدلة، وقدرته على البحث في أدلة الشَّرِيعَة، فحينئذٍ إذا لم يجد الدليل غَلَبَ على ظنه أنه لا يوجد دليل.

وهناك جواب أحسن من هذا، وهو أن يقال بأن المكلف قَدْ يَخْفَى عَلَيْهِ الدليل الشرعي، فحينئذٍ يحتاج إلى دليل، ومن تلك الأدلة استصحاب الإِبَاحَة الأصلية، أو البراءة الأصلية.

وهناك اعتراض آخر يعترض به من يريد القدح في الاستدلال بالاسْتِصْحَاب فيقول: لو جاز الاستدلال بالإباحة الأصلية والبراءة الأصلية لجاز للعامي أن يَنْفِيَ الأحكام بناءً على الإباحة الأصلية والبراءة الأصلية، فيؤدي به ذلك إلى تَرْكِ أحْكَامِ الشريعة، وأجيب عن هذا بأن العَامِّيّ لا قدرة له على معرفة الأدلة والبحث فيها، والاستقصاء في استكشاف هذه الأدلة، فلا يَصِحّ لَهُ الاستدلال بالاستصحاب، وهذا كمن دخل بيتًا لا يعرف ما فيه، فلا يَصِحّ له نفي وجود شيءٍ في هذا البيت وهو لا يعرف ما فيه.

**قال: (غاية الاستصحاب أنه عدم علمٍ بالدليل)** وعدم العلم بالدليل لا يصح أن يُسْتَنَدَ عَلَيْهِ؛ لأننا نطلب علمًا بِعَدَمِ الدَّلِيل.

والعامِّيُّ لا قدرة له، فهو كالأعمى الطَّالب للمتاع في بيتٍ لا يعرفه، ومتى علم المجتهد أنَّه قد بذل وسعه فلم يجد، فله الرُّجوع إلى دليل العقل، فإنَّ الأخبار قد دوِّنت والصِّحاح قد صنِّفت فما دخل فيها محصورٌ، وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين، ولا يجوز أن يكون واجب لا دليل عليه؛ لكونه تكليفًا بما لا يطاق؛ ولذلك نفينا الأحكام قبل السَّمع.

---

وأجيب عن هذا بأن المجتهد عند استقصائه في الأدلة يغلب على ظنه أنه لا يوجد دَلِيل في المسألة.

وهناك جواب آخر: بأن الشارع أَجَازَ للمُجْتَهِد الذي لم يجد الدليل أن يَسْتَنِدَ إلى استصحاب الإباحة الأصلية، واستصحاب البَرَاءَةِ الأصلية، وجعلها مظنة لوجود الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

وأجاب أيضًا بدليل آخر فقال: إن الإنسان إذا بَذَلَ وسعه فبحث في الكتب واستقصى في البحث فيها، فإنه يغْلِب على ظنه عدم وجُودِ دَلِيل في المسألة، وكما تقدم أن الأظهر أن يُقَالَ إنه ما من مسألة إلا وفيها دليل شرعي، لَكِنَّنَا نحتاج إلى الاستدلال بالاستصحاب عندما يعْجز المجتهد عن وُجُودِ الدَّلِيل، ويغلب على ظَنِّهِ أَنَّهُ لن يتمكن من الوصول إلى الدليل.

قال: كَوْننا نوجب ما لا دليل عليه فهذا مما يخالف طريقة الشرع؛ لأن إيجاب أشياء بِدُون أن يكون هناك دليل يدل على وجوبها هذا مِنْ تَكْلِيف الخلق بأمور لا يُطِيقُونها وليست في وسعهم.

وهذان القسمان من أقسام الاستصحاب وهما: استصحاب الإباحة الأصلية، واستصحاب البراءة الأصلية، قد يسمان باسم واحد هو استصحاب النفي الأصلي.

وأمَّا استصحاب دليل الشَّرع:
فاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيصٌ.
واستصحاب النَّصِّ إلى أن يرد نسخٌ.
واستصحاب حكمٍ دلَّ الشَّرع على ثبوته في دوامه، كالملك الثَّابت وشغل الذِّمَّة بالإتلاف، أو الالتزام، ........

---

**القسم الثالث: استصحاب دليل الشرع:** وهذا يتضمن ثلاثة أنواع:

**النوع الأول: استصحاب النص إلى أن يرد ناسخ:** فالأصل في النصوص الشَّرْعِيَّة أنها مُحْكَمَة غَيْر مَنْسُوخة، ومَنِ ادَّعَى أن آيةً، أو حديثًا ما منسوخٌ فعليه الدليل، فلا تُقبل دَعْوَى النسخ دون دليل، فنستصحب بَقَاءُ النصوص مُحْكَمةً حتى يرد دليلٌ يدل على نسخها.

**النوع الثاني: استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص:** فالأصل في الألفاظ العامة أَنَّهَا باقية على عمومها دَالَّة على الاستغراق والشمول، ولا يجوز إخراج شيء من أفرادها إلا بدليل مِنْ أَدِلَّةِ التَّخْصِيص الآتية، فهذا يُقال له: استصحاب العموم، وهو من استصحاب دليل الشرع.

**النوع الثالث: استصحاب الوصف:** فالأصل أن الوَصْفَ الثابت في الزمان السابق بَاقٍ حَتَّى يَرِدَ دَلِيل أن ذلك الوصف قَدْ تَغَيَّرَ، أو تَغَيَّرَ حُكْمُهُ.

مثال ذلك: من توضأ فصلى ثم شكَّ هل أحدث، أو لا؟ فالأصل بقاء الطهارة، فيُستصحب الوَصْف الثابت في الزمان الأول، ويبْقى حُكْمه في الزمان الثاني.

مثالٌ آخر: إذا ملك شخص شيئا بِبَيْع، أو هبة، أو ميراث، ثم ادَّعَى شخص آخر أنه قد باعه، فلا تُقْبَل دعواه إلا ببينة؛ لأن الأصل بقاء الوصف

وكذلك الحكم بتكرار اللُّزوم إذا تكرَّرت الأسباب كتكرُّر شهر رمضان وأوقات الصَّلوات.

---

الأول، فلا ننتقل عنه إلا بدليل، وهكذا إذا ثبت دينٌ في ذِمَّة إنسان، أو ثبت وجوب دَفْعِ الضَّمَان بسبب الإتلاف، فالأصل بقاء ذلك الديْن في ذمته، ولا نَقْبَل منه دعوى السداد حتى يأْتِيَنا بِبيِّنَة، أو إقرار.

هكذا أيضًا في شغل الذمة بالالتزام، فإذا اشتغلت ذِمَّة المكلف بعقد من العقود، كبيع سلعة، فالأصل بقاء الثمن في ذمته، ولا يقال إنه قد سَدَّدَ الدَّيْن حَتَّى يُقِيمَ الدليل على ذلك، وهكذا أيضًا في الأحكام المَرْبُوطة بأسباب، فمتى تَكَرَّرَتْ هذه الأسباب ثبتت تلك الأحكام في ذِمَّةِ المكلف.

مثال ذلك: قال الله عز وجل: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾[الإسراء: ٧٨]، أوجب الله في هذه الآية صلاة الظهر كلما زالت الشمس، فحينئذٍ نقول: كلما زَالَتِ الشمس وجَبَتْ صلاة الظهر.

وهذا النوع الثالث من أنواع الاستصحاب وهو استصحاب الوصف، يجوز للعَامَّةِ الاستدلال به، بخلاف استصحاب الإباحة، واستصحاب البراءة، واستصحاب النص، واستصحاب العموم، فإنها مِنْ شَأْنِ المجتهدين، وليس للعامة مدخلٌ فيها.

فالاستصحاب إذن عبارةٌ عن التَّمسُّك بدليلٍ عقليٍّ، أو شرعيٍّ، وليس راجعًا إلى عدم الدَّليل، بل إلى دليلٍ مع ظنٍّ انتفاء المغيِّر، أو العلم به.

---

* **قوله: فالاستصحاب إذن عبارةٌ عن التَّمسُّك بدليلٍ:** أي حقيقة الاستصحاب أنه ليس دليلاً جديدًا، وإنما يرجع إلى دليلٍ مغايرٍ له، من كتاب، أو سنة، أو إجماع أثبت الحكم في الزمان الأول، ولم يَأْتِ ما يغيره، فَغَلَبَ عَلَى ظَنِّنَا أن الحكم باقٍ لعدم وجود الدليل المُغَيِّر له، أو في حالة العلم والجزم بعدم وجود الدَّليل المُغَيِّر له، وهذا الذي جعل بعض العلماء لا يذكر الاستصحاب في الأدلة.

**فصلٌ:**

واستصحاب حال الإجماع في محلِّ الخلاف ليس بحجةٍ في قول الأكثرين.

وقيل: هو دليلٌ اختاره ابن شاقلا، كقولنا: المتيمّم إذا رأى الماء في أثناء الصَّلاة الإجماع منعقدٌ على صحَّة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتي دليلٌ يزيله.

---

**استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف:**

**القسم الرابع من أقسام الاستصحاب:** استِصْحَاب حَالِ الإجماع في محل الخلاف، والمراد بذلك: أن يقع إجماع من العلماء في مسألة من المسائل حَالَ وُجُودِ وَصْفٍ من الأوصاف، فَيَتَغَيَّر أحدُ أوصافِ المسألة فيَحْصُلُ خِلاف، فهل يَصِحّ لَنَا أن نستصحب الإجماع السابق في هذا المحل الجديد؟

مثال ذلك: قال المُؤَلِّفُ: إذا رأى المُتَيمِّم المَاءَ بَعْدَ الفراغ من الصلاة، فإن صلاته صحيحة بالإِجْمَاع، ولا يُطَالَبُ بقضائها.

وإذا رأى الماء في أثناء الصلاة وقع الخلاف، فهل يصح أن نقول: إنه إذا رأى الماء بَعْدَ الصلاة فَإِنَّ صَلاتَهُ لا تَبْطُلُ، فهكذا إذا رأى المَاءَ في أثناء الصلاة لا تَبْطل صلاته، أو لا يصح قول ذلك؟

ويمكن أن يُعْكَس فيقال: قد وقع الاتفاق على أَنَّ مَنْ رَأَى الماء وهو مُتَيَمِّم لم تصح صلاته بالتيمم، فهكذا إذَا رَأَى المَاءَ في أثناء صلاته لا تَصِحُّ الصَّلاة استصحابًا لحال الإجماع في محل الخلاف.

وهذا فاسدٌ؛ لأنَّ الإجماع دلَّ على دوامها حال العدم، أما حال الوجود فهو مختلفٌ فيه، ولا إجماع مع الخلاف.

---

اختلف العلماء في استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، ورأى المؤلف أنه ليس بحجة[1]؛ لأن الاستدلال إنما هو بالإجماع، أما عند وجود الخِلاف فإنه لا يحصل إجماع، وبالتَّالِي لا يَصِحّ الاستدلال بالإجماع في محل الخلاف.

والقول الثاني في هذه المسألة: أَنَّ اسْتِصْحَاب حال الإجماع في محل الخلاف حُجَّة شَرْعِيَّة يجوز التمسك به[2].

وهذا القول أَرْجَحُ القَوْلين في المسألة؛ وذلك لأن الإجماع لابد له من مستند يستند إليه، كما تقدم معنا في مباحث الإجماع، والمستصحب لحال الإجماع لا يستصحب الإجماع وإنما يستصحب مُستند الإجماع، ومُستند الإجماع دَلِيل شرعي، والأدلة الشَّرْعِيَّة يَجُوزُ اسْتِصْحَابُهَا؛ ولذلك فنحن نستصحب مستند الإجماع الذي لا يَتَنَافَى مَعَ الخلاف.

---

(١) هو كما ذكر المُؤَلِّفُ قول الأكثرين من الحنابلة، والشافعية، والحنفية، وجماعة من المالكية، ونسبه أبو الخطاب إلى جماعة من المحققين من الفقهاء، والمتكلمين. انظر: التمهيد (٤/٢٥٤، ٢٥٥) العدة (٤/١٢٥٦) روضة الناظر (١/٤٤٩) أصول السرخسي (٢/١١٦) البحر المحيط (٨/٢٠).

(٢) وهو قول منسوب للظاهرية، وأثاره ابن حامد، وابن شاقلا من الحنابلة، والآمدي، وغيرهم. انظر: الإحكام للآمدي (٤/٣٦) الإحكام لابن حزم (٣/١٥٥) روضة الناظر (١/٤٤٩) البحر المحيط (٨/٢٠، ٢١).

**فصلٌ:**

**والنَّافي للحكم يلزمه الدَّليل، وقال قومٌ: في الشَّرعيات كقولنا، وفي العقليَّات لا دليل عليه، وقيل: لا دليل عليه مطلقًا؛ لأنَّ المدَّعى عليه لا دليل عليه، ولأنَّ الدَّليل على النَّفي متعذِّرٌ.**

---

**هل النافي للحكم يلزمه الدليل؟**

ذكر المُؤَلِّفُ مسألة النافي للحكم: هل يلزمه دليل، أو لا يلزمه الدليل؟

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال، وذكر المُؤَلِّفُ ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** قول الجمهور، وهو الذي اختاره المؤلف بِأَنَّ النافي للحكم يَلْزَمُهُ الدليل[1].

**القول الثاني:** أن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مُطْلَقًا، أي: سواءً في الشرعيات، أو في العقليات[2].

**القول الثالث:** أن النافي في الشرعيات يلزمه الدليل، والنافي في العقليات لا يلزمه الدليل[3]، والفرق بين الشرعيات والعقليات، أنَّ العقل ينتهض للنفي

---

(١) انظر: روضة الناظر (٤٥١/١) العدة (١٢٧٠/٤) التمهيد (٢٦٣/٤) الإحكام للآمدي (٢١٩/٤) البحر المحيط (٣٢/٨).

(٢) نسبه البعض كالماوردي، وابن السمعاني، وغيرهما لداود، وأهل الظاهر، لكن ابن حزم قال إنه يلزمه الدليل. انظر: الإحكام لابن حزم (٧٥/١، ٧٦) قواطع الأدلة (٤٠/٢) البحر المحيط (٣٣/٨)

(٣) انظر: روضة الناظر (٤٥١/١) شرح مختصر الروضة (١٦١/٣) أصول الفقه لابن مفلح (١٥٢٧/٤).

..................................................

كما تقدم، وبالتالي يمكن أن يكون العَقْل وَحْدَهُ كَافِيًا في النفي، فلا يحتاج معه إلى دليل.

وهذا القَوْل الَّذِي ذكره المؤلف شَكَّكَ فِيهِ بَعْضُ أهل العلم، وقالوا: القول الموجود عند الأصوليين أن العقليات يحتاج النافي فيها إلى دليل، وأن الشرعيات لا يحتاج النَّافِي فيها إلى دليل.

وقد استدل مَنْ قال: "إن النافي لا يلزمه الدليل" على ذلك بأدلة:

**الدليل الأول:** أن المُدَّعَى عليه لا يُطالب بالدليل؛ لأن النَّبِيّ ﷺ قد قال: «**البَيِّنَةُ عَلَى المُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ**»(١)، فالمنكر وهو المدعى عليه لا يُطالب بالدليل.

وأُجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

**الجواب الأول:** أن اليمين في حق المدَّعى عليه بمثابة الدليل، فهي دليل، وبالتالي يطالب المدعى عليه باليمين التي هِيَ دَلِيل.

**الجواب الثاني:** أن المُنكِر معه قرينة نقيمها بمثابة الدليل، ألا وهي: أن السلعة المتنازع عليها تحت يده، فهذه قرينة على ملكه، مما يَدُلُّ عَلَى أَنَّ المُنكِر يُطالب بالدَّلِيل، أو يُكتفى منه بِهَذِهِ الْقَرِينَة التي هي بمثابة الدليل.

**الجواب الثالث:** أن المُنكِر يعجز عن إقامة الدليل؛ كأن يَعجز عن أن يأتي بشهود يشهدون بفِعْلِهِ في جميع الأوقات، فإن المُنكِر يقول: أنا لم أبِعِ

---

(١) أخرجه بنحوه البخاري(٤٥٥٢) ومسلم (١٧١١) وأخرجه بلفظه البيهقي في الكبرى (١٠/٤٢٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

**ولنا قوله تعالى:** ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ **[البقرة:١١١].**

---

الأرض مثلاً، والشاهد لا يمكنه أن يشهد جميع أوقاته؛ لأنه قد يغيب عنه مدة يتمكن فيها من بيع أرضه؛ ولذلك قُلنا إن المنكر لم يُطالب بالدليل.

**الدليل الثاني لمن يرى أن المنكِر لا دليل عليه:** أن إقامة الدليل على النفي من الأمور المتعذرة، وبالتالي لا نطالب النافي بالدليل، كما في إقامة الدليل على براءة الذمة.

وأجيب عن هذا: بأن الدليل على النفي ممكن، فهناك أدلة كثيرة تدل على النفي، فيمكن أن ننفي بالنص، كما أورد ابن قدامة في الأصل حديث: «**ليس في الحُلِيِّ زَكَاة**»(١)، وكذلك يمكن أن يكون النفي مستفادًا من الإجماع، ويمكن أن يكون مستفادًا من مفهوم، أو من قياس، أو من غير ذلك من أنواع الأدلة، وهكذا في العقليات يمكن أن ننفي فيها بأن نقول: إن إثبات هذا الأمر يؤدي إلى محال، وما أدى إلى محال فإنه يكون محالاً، وبدليل التلازم.

* **قوله: ولنا:** ذكر المُؤَلِّفُ أدلة الجمهور على القول بأن النافي يلزمه الدليل، فقد استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدليل الأول:** أن النصوص الشَّرْعِيَّة قد دلت على أن النافي يُطالب بالدليل؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١]، فهذه دعوى مبنية على النفي، ومع ذلك رد الله عَزَّ وَجَلَّ عليهم

---

(١) أخرجه الترمذي (٦٣٦) والدارقطني (١٩٥٥).

والنَّافي للحكم شاكًّا معترفٌ بالجهل، ومدَّعٍ للعلم بالتَّقليد كذلك، وبالنَّظر، فيحتاج إلى بيانه.

ولو سقط الدَّليل عن النَّافي لم يعجز المثبت عن التَّعبير عن مقصودٍ إثباته بالنَّفي، فيقول بدل محدثٍ: ليس بقديمٍ، وبدل قادرٍ: ليس بعاجزٍ.

---

فقال: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١]، فطالبهم بالدليل مع أنهم إنما يدعون النفي.

**الدليل الثاني:** أن النافي يُقال له: من أين أخذت هذا النفي؟

فإن قال: أنا شاكٌّ فيه، فحينئذٍ لا يصح له أن ينفي أمرًا لم يتيقن منه ولم يغلب على ظنه، وإن قال: أنا عالم بهذا النفي مطلع عليه.

قلنا: علمت به بناءً على أي شيء؟

إن كان بواسطة التقليد فأنت تعترف بعدم معرفتك للمسألة، وبالتالي لا يُقبل نَفْيُكَ، وإن كنت تَدَّعِي أن النفي في هذه المسألة ثابت بدليل وعن نظر واجتهاد فأخرج لنا هذا الدليل ووضحه لنا حَتَّى نتمكن من أن نصل إلى النفي الذي وصلت إليه.

**الدليل الثالث للجمهور:** قالوا: لو قُلنا إن النافي لا يلزمه الدليل لتمكن كل المدعين من إقامة دعاواهم التي بالإثبات، وقلبها إلى النفي، فبدل أن أقول: بأن العالم مُحدَث، أقول: العالم ليس بقديم، وهكذا أستطيع أن أقلب جميع الدعاوي المثبتة إلى أن تكون بصيغة النفي، ويؤدي ذلك إلى مصادرة الأقوال والتحكم فيها.

وقولهم: المدَّعى عليه الدَّين لا دليل عليه ممنوعٌ؛ فإنَّ اليمين دليلٌ، لكنَّها قصرت عن الشَّهادة فشرعت عند عدمها، واختصَّت بالمنكر؛ لرجحان جانبه باليد، ولم يحتج المنكر إلى دليلٍ؛ لوجود اليد التي هي دليل الملك، ولتعذُّر إقامة البيِّنة على النفي، فأما في مسألتنا فيمكن إقامة الدليل إن كان النِّزاع في الشَّرعيَّات من إجماعٍ كنفي وجوب صلاة الضحى، أو نصٍّ نحو: لا زكاة في المعلوفة، أو بقياسٍ، كقياس الخضراوات على الرُّمان في نفي وجوب الزكاة، أو استصحاب النَّفي الأصليِّ عند عدم الأدلَّة.

---

ثم ذكر المُؤَلِّفُ عددًا من أنواع الأدلة، منها: التي يمكن الاستدلال بها على النفي، منها: دليل الإجماع، كَنَفْي وجوب صلاة الضحى، فإن العُلَمَاء قد أجمعوا على عدم وجوب هذه الصلاة، وهكذا أجْمَعَ العلماء على عَدَمِ وُجُوب صوم شهر شوال، وقد يكون النَّفْي ثَابِتًا بالنَّصِّ، ومثل له: بـ «لا زكاة في المعلوفة» فهذا أيضًا ليس لفظ حديث نبوي، وإنما أُخذ بواسطة المفهوم مِنْ قَوْلِ النَّبيِّ ﷺ: «**في أربعين شاة في سائمتها الزكاة**»[1]، وقد يستدل على النفي بدليل الاستصحاب، سواءً استصحاب النفي الأصلي، أو استصحاب النص.

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٥٤) من حديث أنس بن مالك ﷺ وهو حديث طويل جاء فيه: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين، ومائة شاة».

وأما العقليَّات فيمكن نفيها؛ لأنَّ إثباتها يفضي إلى محالٍ وما أفضى إليه محال.

ويمكن الدَّليل عليه بدليل التَّلازم؛ فإنَّ انتفاء أحد المتلازمين دليلٌ على انتفاء الآخر؛ فانتفاء الفساد يدلّ على انتفاء إلهٍ ثانٍ، والله أعلم.

---

* **قوله: وأما العقليَّات فيمكن نفيها:** أي: أن العقليات فيمكن إثبات النفي فيها بطرق منها:

**أولاً:** أن نثبت أن هذا الأمر يُفضي إلى مُحال، وما أفْضَى إلى مُحال فإنه يَكُون محالًا منفيًّا.

**ثانياً:** دليل التلازم، فإنه إذا كان هناك شيئان متلازمان مترابطان فانتفى أحدهما فإنه حينئذٍ يَنْتَفِي الآخَر.

مثال ذلك: إذا قُلت: خَالِد ليس ابنًا لِعَلِيّ، فهذا يُؤْخَذ منه أن عليًّا ليس أبًا لخالد، وانتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، واستدل به في قول الله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] نثبت أنها لم تفسد، فيدل انتفاء الفساد على النفي لإله آخر.

**بيان أصول مختلف فيها:**

وهي أربعةٌ:

الأول: شرع من قبلنا.........................

---

ذكر المؤلف هنا عدداً من الأصول المختلف فيها، وقال: **(وهي أربعة)**:

**الأول: شرع من قبلنا:** المراد بشرع من قبلنا: مَا تَعَبَّد الله عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الأنبياء السابقين مما ورَدَ في شرعنا ولم يَرِد نَسْخٌ له، وهو ينقسم إلى قسمين:

**الأول:** ما ورد بطريقهم، سواء ورد في التوراة، أو الإنجيل، أو في قصص بني إسرائيل، والإسرائيليات، فهذا لا يجوز التعويل عليه، ولا يجوز بناء الأحكام عليه بالاتفاق؛ لأنه لا يُؤْمَن نَقْلُهم ولا يوثق به.

**الثاني:** شرع من قبلنا الوارد في الكتاب والسُّنَّة مما حكاه الله عَزَّ وَجَلَّ عن الأنبياء السابقين فهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** شرع من قبلنا الوَارِد فِي شَرْعِنَا الذي أقره شرعنا، فهَذَا شَرْع لنا بالاتفاق، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣].

**القسم الثاني:** شرع من قبلنا، الوارد في شرعنا الذي ورد دليل يدل على نسخه، فهذا ليس بشرع لنا، ومِنْ أَمْثِلَتِهِ قول الله جل وعلا: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦]، وقول النَّبِيِّ ﷺ: «**وَأُحِلَّتْ لِي الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي**»(١).

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١) عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي ...».

إذا لم يصرِّح شرعنا بنسخه، وهل كان النَّبيّ ﷺ متعبّدًا بعد البعثة بشرع من قبله؟ فيه روايتان:

أحدهما: أنه شرعٌ لنا، اختاره التَّميميُّ، وهو قول الحنفية.

والثانية: ليس بشرعٍ لنا، وعن الشَّافعية كالمذهبين.

وجه الثانية قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨].

---

**القسم الثالث:** شرع من قبلنا الوارد في شرعنا الذي لم يرد شرعنا بنسخه ولا تقريره، فهذا موطن الخلاف الذي وقع الاختلاف فيه بين العلماء.

وقد ذكر المُؤَلِّفُ قولين في هذه المسألة(١).

واسْتَدَلَّ لمن يرى أنه ليس شرعًا لنا بالأدلة التي تَدُلُّ عَلَى اختصاص كل نبي بشريعته، ومن ذلك:

**الدليل الأول:** قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨]، فهذا دليل على أن الأنبياء السابقين اختصُّوا بشرائعهم، وأننا لا نُشَارِكُهُم في تلك الشرائع.

وهذا الاستِدْلال فِيهِ نَظَر؛ لأنه لا يمتنع أن يُوصَفَ كُلُّ نَبِيّ بأن عنده شريعة، ولا يَمْنَع هَذَا مِنْ وُجُودِ الاشتراك في بَعْضِ الأَحْكَام، والآية إنما وردت في جميع الشرع لا في جزئياته.

---

(١) القول الأول: أنه شرع لنا. اختارها التميمي، وأبو يعلى، وابن عقيل، وغيرهم، وهو قول الحنفية، ونسبه الزركشي لأكثر الشافعية. انظر: العدة (٣/٧٥٣-٧٥٦، التمهيد (٢/٤١١) الواضح (٤/١٧٣-١٧٤) أصول السرخسي (٢/٩٩) البحر المحيط (٨/٣٩-٤٠).

القول الثاني: أنه ليس بشرع لنا، وهو اختيار أبي الخطاب من الحنابلة، واختاره الآمدي، وبعض الشافعية، والأشاعرة، والمعتزلة. انظر: التمهيد (٢/٤١١ - ٤١٢) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٢٨٥) الإحكام للآمدي (٤/١٤٠) التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٨٠).

وقوله ﷺ: «بعثت إلى الأحمر والأسود، وكلُّ نبيٍّ بعث إلى قومه».

وإنكاره على عمر حين رأى بيده قطعة من التوراة، وتصويبه معاذًا حين ذكر الكتاب والسُّنَّة والاجتهاد، ولم يذكر شرع من قبلنا.

---

**الدليل الثاني:** قول النَّبيِّ ﷺ: «**كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ**»[(١)]، فقالوا: دَلَّ هَذَا على أن كل نبي يختص شَرْعُهُ بقومه.

وأجيب عن هذا: بأن الأنبياء السابقين عندما نقول باختصاص بعثتهم بأقوامهم هذا لا يعني عدم وجود اشتراك بين شرائعهم وشريعتنا.

**الدليل الثالث:** أن النَّبِيّ ﷺ أنكر على عمر قطعة التوراة التي كان يقرؤها، وقال: «**لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى كَانَ حَيًّا، مَا وَسِعَهُ إِلا أَنْ يَتَّبِعَنِي**»[(٢)].

وأجيب عن هذا بأن هذا الاستدلال خارج محل النزاع؛ لأن النزاع في شرع من قبلنا الوارد في شرعنا في الكتاب والسُّنَّة.

**الدليل الرابع:** أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى اليَمَنِ، فَقَالَ: «**كَيْفَ تَقْضِي؟**» فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ، قَالَ: «**فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ؟**» قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ، قَالَ: «**فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ؟**» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي"[(٣)]، ولم يذكر شرع من قبلنا، وهذا الاستدلال أيضًا فيه نظر؛

---

(١) متفق عليه، سبق قريباً.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٥/٣١٢)

(٣) سبق تخريجه ص (٤٤٦).

**ولو كان ﷺ متعبَّدًا بها لزمه مراجعتها والبحث عنها ولم ينتظر الوحي، ولكان تعلُّمها وحفظها فرض كفايةٍ، ولكان مخبرًا لا شارعًا.**

**وجه الأولى: قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:٩٠].**

**وقوله: ﴿أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل:١٢٣].**

**وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى:١٣].**

---

وذلك لأَنَّ مَحَلَّ البحث في شرع من قبلنا الوارد في الكتاب والسُّنَّة، وبالتالي يدخل في جوابه.

**الدليل الخامس:** لو كان شَرْع من قبلنا شرعًا لنا لَشُرِعَ لنا أن نراجع كتبهم وأن نبحث فيها، ولشُرِع للنبي ﷺ أن يعمل بها، وألا ينتظر الوحي.

وهذا الاستدلال خارج محل النزاع؛ لأن محل النزاع في شرع من قبلنا الْوَارِدِ في الكتاب والسُّنَّة، وهكذا أيضًا قالوا بِأَنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنَا لو كان شرعًا لنا لَلَزِمَنا تعلم التوراة والإنجيل.

والجواب عن هذا: بأن هذا خارج محل النزاع على ما تقدم.

* **قوله: وجه الأولى:** أي: الأدلة الدالة على الرِّوَايَة الأولى القائلة بأن شَرْعَ مَنْ قَبْلَنَا شرع لنا، فاستدلوا بأدلة منها:

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فإن الله عَزَّ وَجَلَّ قد أمر النَّبِيّ ﷺ بالاقتداء بهدي الأنبياء السابقين، ولا يصح أن يُخَصّ هذا بالتوحيد.

ومثله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣].

وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣].

فهذه الأدلة تدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا.

**وقوله:** ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ﴾ [المائدة: ٤٤] **الآية.**

وقوله ﷺ حين قضى بالقصاص في السِّنِّ: «كتاب الله القصاص»، وليس في القرآن قصاص السِّنِّ إلا قوله: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥].

ومراجعته التَّوراة في حقِّ الزَّانيين.

---

وأما ما استدل به المؤلف من قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤]، فهذه الآية إنما تتعلق ببني إسرائيل، وأما هذه الأمة فإنها لا تتعلق بهم.

واستدل أيضًا بعدد من الأحاديث منها:

**الأول:** أن النَّبيّ ﷺ قَضَى بالقصاص في السن في حادثة «الرُّبيع بنت النضر» لما كسرت سن جارية فاعترض أخوها «أنس بن النضر» وقال: لا تُكْسَر سِنّ الربيع، فقال النَّبيّ ﷺ: **«يا أنسُ كِتابُ اللّهِ القِصَاصُ»**(١)، وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥]، قالوا: فهذا شرع مَنْ قَبْلَنا، وقد استدل به النَّبيّ ﷺ، وهذا استدلال قوي، وإن كان بعضهم قال بأن مراد النَّبيّ ﷺ قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤].

**الدليل الثاني:** استَدَلُّوا بِأَنَّ النَّبيَّ ﷺ لما رُفِعَ لَهُ يَهُودِيَّانِ قَدْ زَنَيا فأمَرا بِرَجْمِهِمَا فسأل اليهود فأنكروا الرجم فأمر بالتوراة أن تقرأ فوجد فيها الرجم

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٠٣).

**وقوله لمّا قال: «من نام عن صلاةٍ، أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها»، ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه:١٤] وهو خطابٌ مع موسى عليه السلام.**

---

فأمر برجمهما بعد قراءة التوراة[1].

وأجيب عن هذا بِأَنَّ حُكْمَ النَّبيِّ ﷺ بالرَّجْمِ حُكْم بهذه الشريعة، وأما مراجعة التوراة فَلِبَيَانِ أَنَّهُم قد حرفوا هذا الحكم ولم يلتزموا به، ولَيْسَ من أجل الاستناد إليه في إثبات الحكم الشرعي.

**الدليل الثالث:** من السنة لهم: قول النَّبيِّ ﷺ: **«إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلاةِ، أَوْ غَفَلَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»**[2]، ثم قرأ النَّبيِّ ﷺ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، فهذه الآية نزلت في حق موسى عليه السلام في سورة طه، ومع ذلك استدل بها النَّبيِّ ﷺ فدل على أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٣٥) ومسلم (١٦٩٩) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِيَهُودِيٍّ وَيَهُودِيَّةٍ قَدْ زَنَيَا، فَانْطَلَقَ رَسُولُ اللهِ ﷺ حَتَّى جَاءَ يَهُودَ، فَقَالَ: **«مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَاةِ عَلَى مَنْ زَنَى؟»** قَالُوا: نُسَوِّدُ وُجُوهَهُمَا، وَنُحَمِّلُهُمَا، وَنُخَالِفُ بَيْنَ وُجُوهِهِمَا، وَيُطَافُ بِهِمَا، قَالَ: **«فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»**، فَجَاءُوا بِهَا فَقَرَءُوهَا حَتَّى إِذَا مَرُّوا بِآيَةِ الرَّجْمِ وَضَعَ الْفَتَى الَّذِي يَقْرَأُ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ، وَقَرَأَ مَا بَيْنَ يَدَيْهَا، وَمَا وَرَاءَهَا، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَلَامٍ: وَهُوَ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَلْيَرْفَعْ يَدَهُ، فَرَفَعَهَا فَإِذَا تَحْتَهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَرُجِمَا، قَالَ عَبْدُ اللهِ ابْنُ عُمَرَ: كُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُمَا، فَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَقِيهَا مِنَ الْحِجَارَةِ بِنَفْسِهِ.

(٢) أخرجه مسلم (٦٨٤).

ولأنَّ شرع الله سبحانه الحكم في حقِّ أمَّةٍ يدلّ على تعلُّق المصلحة به، فلا يجوز العدول عنه حتى يقوم على نسخه دليلٌ كالشَّريعة الواحدة، والمشاركة في بعض الشَّريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها نظرًا إلى الأكثر، وبقية الأدلة تندفع بكون الشَّرائع الأول لم تثبت بطريقٍ مقطوعٍ به، بل قد أخبر الله بتحريف أهلها وتبديلهم، فلذلك أنكر على عمر النظر في التوراة، وصوَّب معاذًا في عدم ذكرها.

والجواب: الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا، كآية القصاص ونحوها ممَّا في الكتاب والسُّنَّة، والله أعلم.

---

وقد استدلوا أيضًا بأن قالوا بأن ثبوت الحكم في شريعة إنما هو لتحقيق المصالح، واتِّباع المصالح ليس خاصًّا بشريعة دون شريعة، فإذا ثبت أن فعلاً يحقق المصلحة في شريعة فإنه حينئذٍ يكون كذلك في الشريعة الأخرى، وبالتالي يَظْهَر لنا رُجْحَان القول القائل بأن شَرْعَ من قبلنا شرعٌ لنا.

ومن أمثلة هذه المسألة: استدلال الفقهاء بقول الله عز وجل: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ﴾ [يوسف: ٧٢] على صحة الضمان والكفالة والجعالة، فإنهم قد استدلوا بهذه الآية مع أنها إنما وردت في شريعة، أو في حكم يوسف عليه السلام، ومثل هذا استدلالهم على أن البقرة تذبح ولا تُنحر بقول الله تعالى عن موسى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة: ٦٧].

**الثاني: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف:**

قول الصَّحابيِّ إذا لم يظهر له مخالفٌ فهو حجَّة يقدَّم على القياس ويخصُّ به العموم، وهو قول مالكٍ والشَّافعيِّ في القديم، وبعض الحنفية.

---

* **قوله: قول الصَّحابيِّ**: المراد بالصحابي هنا: مَنْ لازم النَّبيَّ ﷺ مُدَّةً يَعْرِفُ فيها طريقته وهَدْيَهُ وأحكامه، وليس المراد بالصحابي هنا مَنْ رأى النَّبيَّ ﷺ مُجَرَّد رؤية واحدة، أو لقاء واحد؛ لأننا هنا نريد أن نستدل بقول الصحابي الذي قد صاحب النَّبيَّ ﷺ مدة، أما من لم يصاحبه مدة وإنما لَقِيَه مجرد لقاءٍ عابر فهذا لا يَسْتَفِيد من هديه وطريقته وسمته ﷺ.

**المسألة الأولى:** قول الصحابي هل يكون حجة يعمل به، أو لا؟

قبل أن ندخل في الخلاف لا بُدَّ أن نحرر محل النزاع في هذه المسألة فنقول: قول الصحابي إذا انْتَشَرَ فِي الأمة، ولم يوجد له مُخَالِف فإنه حينئذٍ يكون إجماعًا سكوتيًّا، والصواب أنه يُحْتَجّ بِهِ كما تقدم معنا في مباحث الإجماع.

**المسألة الثانية:** إذا كان هناك قول صحابي مع مخالفته لِصَحَابِيٍّ آخَر، فهذه هي المسألة الأخرى التي ستُبحث معنا، وجمهور أهل العلم على أنه لا يحتج بقول الصحابي في هذه الحال؛ إذ لا مَزِيَّةَ لِبَعْضِهِمْ عَلَى بعض.

**المسألة الثالثة:** إذا قال الصحابي قولاً، ولم يَنْتَشِرْ فِي الأمة ولم يظهر فيها ولم يوجد له مخالف من الصحابة فهل يُحتج به، أو لا يُحتج؟

ذكر المُؤَلِّفُ في هذه المسألة قولين:

القول الأول في المسألة: أن قول الصحابي حُجَّة يجب العمل به(١)،

---

(١) انظر: العدة (٤/١١٨١) روضة الناظر (١/٤٦٦) شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٥) شرح اللمع (٢/٧٤٩) أصول السرخسي (٢/١٠٥).

وعنه ما يدلُّ على أنه ليس بحجَّةٍ، وبه قال عامَّة المتكلِّمين والشَّافعيُّ في الجديد، واختاره أبو الخطَّاب.

لأنه يجوز عليه الغلط والخطأ والسَّهو، ولم تثبت عصمته.

ويجوز للصحابة مخالفته.

فلم ينكر أبو بكرٍ وعمر على مخالفيهما.

---

**القول الثاني:** أن قول الصحابي ليس بحجة[١]، واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة:

**الدليل الأول:** أن الصحابة غير معصومين، فيمكن أن يقع منهم الخطأ والسهو، وحينئذٍ كيف نستدل بمن يكون غير معصوم؟

**الدليل الثاني:** أن الصحابة يختلفون، واختلافهم دليل على أن بعض أقوالهم خطأ، ومن كان يجوز عليه الخطأ كيف يكون قوله حجة؟

**الدليل الثالث:** أن الصحابة لم يُنْكِرُوا على من خالفهم، فَلَوْ كَانَ قول الصحابي حجة لأَنْكَر كل واحد من الصحابة على المُخَالِف له.

وأجيب عن هذا بأن عدم العصمة عند الصحابة لا يَعْنِي عدم الاحتجاج بأقوالهم، فالمجتهد غير معصوم، ومع ذلك يجب على العامي أن يأخذ بفتواه؛ لِقَوْله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

---

(١) انظر: العدة (١١٨٣/٤) التمهيد (٣٣٢/٣) الواضح (٢١٠/٥) الإحكام للآمدي (١٤٩/٤) كشف الأسرار (٢١٧/٣) البحر المحيط (٥٥/٨).

وقال قومٌ: الحجَّة قول الخلفاء الراشدين لقوله ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ».

وذهب آخرون إلى أنَّ الحجَّة قول أبي بكرٍ وعمر؛ لقوله ﷺ: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ».

---

**القول الثالث في المسألة:** أن الحجية تَخْتَصّ بأقوال الخلفاء الراشدين فقط دون من سواهم[1]، الخُلَفَاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي؛ وذلك لقول النَّبِيّ ﷺ: «**عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ**»[2].

وهذا الاستدلال فيه نظر؛ لأن المراد السير على طريقتهم وهديهم في سيرتهم وعدلهم، ومعاملتهم مع الخلق، وكون الحديث دَلَّ عَلَى حُجِّيَّة قول الأربعة لا ينفي حجية قول غيرهم.

وقد يُقَال بأن الحَدِيثَ يُرَاد به عند وجُود الاختلاف بينهم نقدم قول الخلفاء الراشدين.

**والقول الرابع في المسألة:** أن الحجِّيَة تنحصر في قول أَبِي بَكْر وعمر[3]؛ لقول النَّبِيّ ﷺ: «**اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْر وعمر**»[4].

وهذا الاستدلال أيضًا يمكن أن يُجاب عنه بمثل ما أجيب عن الحديث الذي قبله.

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٦٨، ١٦٩) روضة الناظر (١/٤٦٧).

(٢) سبق تخريجه ص (٤٨٨).

(٣) انظر: المستصفى (ص١٦٨، ١٦٩) روضة الناظر (١/٤٦٧).

(٤) أخرجه الترمذي (٣٦٦٢) وابن ماجه (٩٧) وأحمد (٥/٣٨٢) من حديث حذيفة رضي الله عنه.

ووجه الأول قوله ﷺ: «أصحابي كالنُّجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتم»، وهو عامٌّ خرج منه الصَّحابيُّ بقرينة أنهم المأمور بتقليدهم، فجعل الأمر لغيرهم.

ولأنَّهم أقرب إلى الصَّواب وأبعد من الخطأ لحضورهم التنزيل وكلام الرسول ﷺ فهم كالعلماء مع العامَّة، والمجتهد غير معصومٍ ويلزم العامِّيَّ تقليده، وقول من خصَّ الخلفاء، أو بعضهم لا يصحُّ؛ لعموم دليلنا، واحتمال الأمر بالاقتداء بهم في سيرتهم، ولكونهم من جملة من يجب الاقتداء به.

---

واستدل **أصحاب القول الأول** القائلون بحجية قول الصحابي بعدد من الأدلة، ذكر المُؤَلِّفُ منها:

**الدليل الأول:** قول النَّبيّ ﷺ: «**أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ فَبِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ**»، وهذا الحديث حديث لا يثبت عن النَّبيّ ﷺ، وَوَرَدَ بِطُرُق ضعيفة جدًّا لا يصلح أن يقوي بَعْضُهَا بعضًا؛ ولذلك نقول بأنه لا يَصِحّ الاحتجاج بهذا الحديث[1].

**الدليل الثاني:** أن الصحابة أقرب إلى الصواب؛ وذلك لأنهم قد صحبوا

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/٩١) وابن حزم في الإحكام (٦/٨٢) من حديث جابر رضي الله عنه وفي سنده سلام بن سلم أو سُليم أو سليمان الطويل، قال البخاري: يتكلمون فيه تركوه، وقال ابن معين: ضعيف لا يكتب حديثه، وقال أحمد: روى أحاديث منكرة، وقال النسائي: متروك، وفيه الحارث بين غصين وهو مجهول.
وللحديث طرق أخرى لا تخلو من مقال أيضاً.

..............................

---

النَّبيّ ﷺ، وحضروا معه التنزيل، وعرفوا أسباب النزول، وعرفوا تفسير الآيات القُرْآنِيَّة والأحاديث النبوية من قبل النَّبيّ ﷺ، وتَمَكَّنُوا مِنْ مَعْرِفَة مقاصد الشريعة؛ ولذلك فقولهم أقرب للصواب من قول غيرهم.

وهُنَاكَ أَدِلَّة أخرى تدل على حجية قول الصحابي، منها: قول الله عز وجل: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥]، وقوله جل وعلا: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

ويدل على هذا أن فرض المسألة ألا نجد من الصحابة إلا قولاً واحدًا، فإذا لم يوجد إلا القول الواحد دلنا ذلك على أن هذا القول هو الحق؛ لأنه لا بُدَّ أن يوجد في كل زمان قَائِل بِالحَقِّ، فيكون ذلك القائل هو القائل بالحَقِّ، وبذا يترجح القَوْل بحجية قَوْلِ الصَّحَابِيّ.

**فصلٌ:**

إذا اختلف الصَّحابة على قولين، لم يجز الأخذ بقول بعضهم من غير دليلٍ.

وقال بعض الحنفية والمتكلِّمين: يجوز ما لم ينكر على القائل قوله؛ لأنَّ اختلافهم إجماعٌ على تسويغ الخلاف، والأخذ بكلٍّ واحدٍ من القولين، ولهذا رجع عمر إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة.

---

* **قوله: إذا اختلف الصَّحابة على قولين:** تَقَدَّم معنا أن الصحابة إذا اختلفوا على قولين لم يجُز إحداث قول ثالث، وأن الحق منحصر في قوليهما؛ لكن لا يعني هذا أن المجتهد يجوز له أَنْ يَخْتَار من أقوالهم ما يشاء؛ لأنه حينئذٍ يكون مختارًا بالتشهِّي والهوى، ويدل على ذلك أن النصوص الشَّرْعِيَّة إذا تعارضت فلا بد أن نبحث عن مرجِّح، فهكذا أقوال الصحابة إذا تعارضت لا بُدَّ أن نبحث عن مرجح.

**القول الأول:** أن الصواب في أحد الأقوال في المسألة وأن ما عداه خطأ، وليست جميع أقوالهم صوابًا؛ ولذلك يلزم المجتهد أن يبحث في أقوالهم ليعرف الأرجح من غيره[1].

**القول الثاني:** أنه إذا اختلف الصحابة جَازَ لمن بعدهم الأخذ بأي القولين شاؤوا؛ لأن الصحابة قد أجْمَعُوا على تسويغ القولين وتسويغ الخلاف؛

---

(١) وهو قول الإمام أحمد، ونسبه في المسودة إلى المالكية، والشافعية، وطوائف من المتكلمين مثل ابن الباقلاني. انظر: العدة (١٢٠٨/٤) الواضح (٢٢٧/٥) المسودة في أصول الفقه (ص٣٤١).

**ولنا: أنَّ قول الصَّحابة لا يزيد على الكتاب والسُّنَّة، ولو تعارض منهما دليلان لم يجز الأخذ بأحدهما بدون التَّرجيح، ولأننا نعلم خطأ أحد القولين، ولا نعلمه إلا بالدليل، واختلافهم يدلُّ على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين لا على الأخذ به، رجع عمر لما بَّان الحقُّ بدليله، والله أعلم.**

---

ولذلك لم ينكر بعضهم على بعض(١).

والجَوَابُ عَنْ هذا بأن عدم الإنكار؛ لأنهم يرون أن المخالف لهم عمل باجتهاده، ومن اجتهد في مسألة وجب عليه أن يعمل باجتهاده، فَهَكَذا الفقيه والمجتهد في العصور المتأخرة عليه أن يجتهد بين هذين القولين ويَعْمَل باجتهاده.

واستدلوا ثانيًا: بأن عمر بن الخطاب أرادَ أن يرجم امرأة قد اعْتَرَفَتْ بِالزِّنَا، فقال له معاذ: إنها لتستهِلُّ استهلالَ مَنْ لا يعرف حُكْمَ الزِّنَا، وفي لفظ أن معاذًا قال له: المرأة حامل، والحامل لا يجوز لك أن ترجمها حتى تضع حملها، فرجع عمر إلى قول معاذ(٢)، فدلَّ هذا على أنه يجوز الأخذ بقول أيٍّ مِنَ الصحابيين المختلفين.

وأجيب عن هذا بأنه لو كان كما تقولون لقال عمر: نحن صحابة وقد

---

(١) وهو قول بعض الحنفية، والمتكلمين كما ذكر المؤلف. انظر: أصول السرخسي (٢/١١٣) العدة (٤/١٢٠٩) الواضح (٥/٢٢٨).

(٢) أخرج عبد الرزاق (٢/٩٤) وابن أبي شيبة في المصنف (٥/٥٤٣) بسنده، أَنَّ امْرَأَةً غَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا، ثُمَّ جَاءَ وَهِيَ حَامِلٌ فَرَفَعَهَا إِلَى عُمَرَ: «فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا».، فَقَالَ مُعَاذٌ: «إِنْ يَكُنْ لَكَ عَلَيْهَا سَبِيلٌ، فَلا سَبِيلَ لَكَ عَلَى مَا فِي بَطْنِهَا»، فَقَالَ عُمَرُ: «احْبِسُوهَا حَتَّى تَضَعَ، فَوَضَعَتْ غُلامًا لَهُ ثَنِيَّتَانِ»، فَلَمَّا رَآهُ أَبُوهُ، قَالَ: ابْنِي، فَبَلَغَ ذَلِكَ عُمَرَ، فَقَالَ: «عَجَزَتِ النِّسَاءُ أَنْ يَلِدْنَ مِثْلَ مُعَاذٍ، لَوْلا مُعَاذٌ هَلَكَ عُمَرُ».

..................................................................

اختلفنا، فيجوز لي أن أعمل بقولي، ومع ذلك لم يفعل، وترك قوله إلى قول معاذ، والسبب في هذا: أن عمر ﷺ تَبَيَّن له الحق، وعرف أن الحق مع معاذ لقيام الدليل معه؛ ولذلك قال عمر: «لولا معاذ لهلك عمر».

**الثالث: الاستحسان:**

**وله ثلاث معانٍ:**

---

الاستحسان في اللغة: طلب أحسن الأمور وأفضَلِها وأكْمَلِها؛ لأنَّ الأصل في حروف الألف والسِّين والتَّاء إذا جاءت قبل الكلمة أن يكون المراد بِهَا الطَّلب، والمراد بالأحسن الأفْضَل والأَرْجَح، كأنَّهُ طَلَب الأَرْجَح[1].

والنَّاظِر في كتابات علماء الشريعة يجد اختلافًا في عباراتهم عند كلامهم في الاستحسان، فالإمام أحمد رحمه الله كثيرًا ما يقول: أستحسن كذا، والإمام الشافعي يقول: أقول بذلك استحسانًا، إلا أننا نَجِدُه فِي مَوْطِن آخر يُشَنِّع على القائلين بالاستحسان، حتى ألَّف - أي الإمام الشافعي - رسالةً عنوانها: «إبطال الاستحسان»، وقال هذه الجملةَ التي ذكَرها المؤلِّف عنه: "مَنِ اسْتَحْسَنَ فقد شرَّعَ"[2]، فكيف نجمع بينهما؟

نقول: إنَّ سببَ اختلافِ عبارات العلماء يرجع إلى أنَّ لفظ الاستحسان هو مِنَ باب المشترك اللَّفظي، حيث يدلُّ اللفظ الواحد على معانٍ مختلفةٍ، ولكل معنًى من هذه المعاني حُكْمٌ مُسْتَقِلٌّ به، فالاستحسان له معنى في الإثبات يُغَاير معناه في حال النفي والإنكار؛ ولذا قال المؤلِّف: **(له)**، يعني: للاستحسان **(ثلاثة معانٍ)**، ولا يصحُّ أن نرُدَّ الاستحسان بإطلاقٍ ولا أن نقبلَه بإطلاقٍ حَتَّى نَسْتَفْسِرَ عَنْ مَعْنَاهُ المراد به.

---

(١) انظر: في المعنى اللغوي للاستحسان: مادة (حسن) في لسان العرب (١١٧/٣).

(٢) كتاب (إبطال الاستحسان) ضمن كتاب (الأم) (٣٠٩/٧) وما بعدها.

أحدها: أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها ........................

* **قوله: أحدها: أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها:** أوَّل هذه المعاني لكلمة الاستحسان: هو العُدُول بحكم المسألة عَنْ حكمِ نظائرها لِدَلِيلٍ خَاصٍّ، والمراد بالعُدُول أي: الانتقال عَلَى حُكْمِ المسائل المشابهةِ لها؛ ولذا قالَ: العدول بحكْمِ المسألة عنِ نظَائرِهَا، وهذا في حقيقته تَرْكٌ لِلْقِيَاس، إذن الاستحسان بهذا المعنى هو ترك القياس لوجود دليل أَقْوَى منه.

وهذا النوع من الاستحسان له صلةٌ بِعَدَدٍ من المباحث الأصوليَّةِ، مَرَّ منها مبحث الرُّخْصَة؛ فإنَّ الرخصة: اسْتِبَاحَة المحظور مع وجود علَّة الحَظْر، فمعناه أنَّ هذه المسألة عَدَلْنَا بها عن حكم نظائرها مع وجود علة التَّحْريم، إلا أننا تَرَكنَا التحريم لِدليلٍ آخر، أو لِعلَّةٍ أَقوَى مِن هذهِ العلة.

ومِنَ المسائل التي لها صل ة بهذا مسألة: المَعْدُول به عن القياس، هل يجوز أن يُقَاس عليه، أو لا؟

سيأتي في مباحثِ القياسِ أنَّ المعدولَ به على نوعين:

**النَّوع الأوَّل:** سبب العدولِ هو ما فيهِ من خاصيَّةٍ غَير مذكورةٍ في النَّصِّ ولا موجودةٍ عند غيره، فَهذا لا يجُوز أن يُقَاسَ عليهِ وإن كان استحْسانًا.

**النَّوع الثاني:** ثَبَتَ لمعنى، بحيث لا يُمْكِن أن يُقَاسَ عليه.

مثال ذلك: ما رواه مسلم عَنِ الْبَرَاءِ ﵁ قَالَ: ضَحَّى خَالِي أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلاةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**تِلْكَ شَاةُ لَحْمٍ**»، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ عِنْدِي جَذَعَةً مِنَ الْمَعْزِ، فَقَالَ: «**ضَحِّ بِهَا، وَلا تَصْلُحُ لِغَيْرِكَ**»، ثُمَّ قَالَ: «**مَنْ ضَحَّى قَبْلَ الصَّلاةِ، فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ،**

..................................

وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ»[(١)].

فهنا قد ضحَّى أبو بُرْدةَ قبل الصَّلاة؛ ولذلك أجزأته الأضحية بعد الصَّلاة بأقل من السن المعتبر، فهذا معدولٌ به عن القياس، لكن لمعنًى خاصٍّ بالمحل، وهو استحسان لا يُقَاس عليه.

مثال آخر: يقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] علَّة جلد الزاني هي الزنا، ولكنَّ هذه العلةَ إن وُجِدت عند الإماء فإنَّ الحكم سيختلف والسبب هو الدليل الخاصُّ الذي اقتضى تغيير الحكم وهو قوله جل وعلا في حق الإماء: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، فهنَا عَدَلْنا بمسألة الإمَاء عن حكم نظائرها لهذه الآية، وهذا يسمَّى استحسانًا؛ لأنَّنا تركنا فيه مدلول اللَّفظ العام، ثمَّ قِسْنَا عليه المملوك، وهذا استحسان.

ومثله في مسألة المُزَابَنَة، وهِيَ بَيْعُ تَمْرٍ برطب، وقد مَنَعَ منها الشارع فعن سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يُسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله ﷺ « قال النَّبيّ ﷺ: «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ[(٢)]. وفي لفظ قال: «فلا إِذَن»[(٢)]، وقد بَيَّنَ الشارع علة التحريم وذلك عند سؤاله ﷺ: أَينقص الرطب إذا يبس؟

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٩٥٥) ومسلم (١٩٦١) واللفظ لمسلم.

(٢) سبق تخريجه ص (٢١١).

لدليلٍ خاصٍّ من كتابٍ، أو سنَّةٍ.

---

ومع وجود علة منع المزابنة في العرايا إلا أنَّ الشَّرع قد أَجَازَها[1]، والعرايا هي بيع رطبٍ بِتَمْرٍ بشروطٍ خاصَّةٍ، فهذا يُقال له: استحسان، أي: عدول بالمسألة عن حكم نظائرها.

ومن المسائل التي لها صلة بهذا المبحث: مسألة اشتراط الاطِّرَاد في القياس، والمراد بالاطِّرَاد: وجود الحكم كُلَّمَا وُجِدَتِ العِلَّة، وفي الاستحسان توجَدُ العلة إلا أنَّ الحكم غير موجودٍ.

وأيضًا من المسائل المتصلة بِهَذَا المبحث: مسائل قَادِح النَّقد، ومثله أيضًا: المعارضةُ في الفرع.

* **قوله: لدليلٍ خاصٍّ مِن كتابٍ، أو سنَّةٍ:** هذا على جهة التمثيل، وإلا فقد يكون الاستحسان بسبب الإجماع، وقد يُتْرَكُ القياسُ لقياسٍ أَقوى مِنهُ، وبعض أهل العلم قد تَرَكَ القياس لِقَولِ الصَّحابيِّ، فاستحسن لوجود قول الصحابي؛ وهو الصَّوَاب.

وبعضهم أيضًا استَحْسَنَ مِن أجلِ العُرفِ.

والصَّوَاب في هذا أنَّ العُرفَ على نوعين: عرفُ الزمن النَّبوي، وهذا يصحُّ التَّخصيص والاستحسان به.

أمَّا العرف الناشئ بعد ذلك فلا يصحُّ أن تُتْرَكَ به مدلولاتُ العلل؛ ومِنْ ثَمَّ لا يَصِحُّ الاستحسان به.

ومن العلماء من قال بالاستحسان بالمصلحة، وسيأتي الكلام في المصالح

---

(١) أخرج البخاري (٢٣٨٠) ومسلم (١٥٣٩) عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ رَخَّصَ فِي الْعَرَايَا أَنْ تُبَاعَ بِخَرْصِهَا كَيْلاً».

**قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مـذهب أحمـد، وهـو: أن تترك حكمًا إلى حكمٍ هو أولى منه.**

---

والتفصيل في حجيتها، فما أثبتنا أنه حُجَّةٌ جَازَ الاستحسان به.

وحكم الاستحسان على هذا المعنى أنه يجب العمل به؛ لأَنَّه مدلول دليلٍ آخر أقوى، ويكون حينئذٍ من باب التَّرْجِيح بين الأدلة والعَمَل بالدَّلِيل الأقوى، أو بعبارة أخرى نقول: هو تَرْكٌ للقياس من أجل دليلٍ أقوى منه.

* **قوله: قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد: أي:** يعقوب بن إبراهيم: **(القول بالاستحسان مذهب أحمد):** يعني على هذا المعنى، وهُوَ أَنْ يَتْرُكَ حكمًا إلى حكمٍ هو أَولَى مِنهُ، والاستحسان بهذا المعنى محلُّ اتِّفاقٍ في الجملة، وقد نُسِبَ إلى الأَئِمَّةِ الأربعة، فكُلٌّ مِنهم قال بهذا النوع من الاستحسان.

ويمكن أن نجد فيه خلافًا في اللفظ وليس في المعنى بين طائفتين:

**الطائفة الأولى:** الظاهرية؛ فإنهم يقولون: لا نلتفت إلى النظائر، بناءً على قولهم بأنَّ القياسَ ليس بحجَّة، لكن في المحصِّلة يأخذون بالدَّلِيل الخاصِّ، ومِنْ ثَمَّ لا يوجد فرقٌ في الأثر والثَّمَرات بين مذهب الظَّاهرية ومذهب الجمهور.

**والطائفة الثانية:** مَنْ يَرَى أَنَّه لا يمكن أن يُوجَد تعارضٌ بين القِيَاسِ وَالنَّص، أو الأقيسة الصَّحيحة، كما أشار بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وبَعْدَهُ ابْنُ القيِّم وجماعة، وحقيقة مَذْهَب هؤلاء أَنَّهم قالوا: إن هذه المسائل المَعْدُولَ بها عن نظائرها والتي وقع فيها الاستحسان وُجِدَت فِيهَا عِلَّةٌ أَقْوَى مِنْ عِلَّةِ القياس الأوَّل، فأَخَذْنَا بالعلَّة الأقوى، وبالتالي لم يتَعَارَضْ قِيَاسٌ مع النَّصِّ.

وخلاصة مذهبِ هؤلاء: أَنَّ النَّصَّ الخاصَّ متأيِّدٌ بِقِياسٍ هو أقوى مِنَ القياس المعارض، ومِن ثَمَّ فَيَرجع قولهم إلى قول الجماهير.

الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله وليس بحجَّةٍ.

* **قوله: الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله وليس بحجَّةٍ:** المعنى الثاني من معاني كلمة الاستحسان: أَنَّهُ مَا يَسْتَحْسِنه المجتهد بعقله بحيث يُثبت حكمًا بدون أن يكون لَهُ مُسْتَنَد مِنَ الأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّة: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس، والأدلة المختلف فيها.

واختلف العلماء على قولين في الأخذ بالاستحسان بهذا المعنى:

**القول الأول:** عدم حجية هذا النوع من الاستحسان وهو قول الجمَاهير[1]؛ ولذا قال المؤلِّف هنا: (**وليس بحجَّةٍ**)، وأصحاب هذا القول اسْتَدَلُّوا على ذلك بعدد من الأدلة:

**الدَّليل الأوَّل:** إنَّه لا يصِحُّ أن نجعل شيئًا دَلِيلاً إلا بأن تَقُومَ الحُجَّة على صحَّة الاستدلال به، وهذا المعنى لم يوجد فيه دليلٌ يَدُلُّ على صحَّةِ الاستدلال به؛ ومِنْ ثَمَّ لا يَكُونُ حُجَّة وَلا دَلِيلاً؛ إذ لا يوجد دليل عقليٌّ ضروري، أي: يَضْطر الناس إلى الإذعان إليه والتَّسْلِيم به ولا دليلٌ شرعيٌّ لا مُتَوَاتِر ولا آحاد، وإذا انتَفَى الدَّليل على صحَّةِ الاستدلال بالاسْتِحْسَان بهذا المعنى ثبت لنا أن هذا المعنى من معاني الاستحسان ليس بدليلٍ ولا يَصِحُّ التَّمَسُّك به، ولا يَصِحُّ أن نُثبت به حكمًا شرعيًّا.

**الدليل الثاني:** الإجماع من الأمة بعصورها الفاضلة على أن العَالِمَ ليس له أن يحكم بمجرَّد هواه مِنْ غَيْرِ نَظرٍ في الأدلة، ولو كان الاستحسان بهذا المعنى

---

(١) انظر: العدة (١٦٠٤/٥) التمهيد (٨٧/٤) روضة الناظر (٤٧٤/١) الإحكام للآمدي (١٥٦/٤) التبصرة (ص٤٩٢) البحر المحيط (٩٥/٨).

..............................

حجةً لجَازَ لَلعالم أن يحكم بِنظَرِهِ المجرَّد، وهذا لا يصحُّ؛ فالعلماء في القرون الفاضلة اتَّفَقُوا على أنه لا يُثبَت حكمٌ إلا بِدلِيلٍ شَرْعِيٍّ.

**الدليل الثالث:** القِيَاس على العامي، فالمجتهد إذا حكم بمجرد عقله دون دليل فهو يماثل العَامِّي في هذا الباب، والعَامِّي بالاتفاق لا يَصِحُّ التَّمَسُّك بقوله.

**الدليل الرابع:** إنَّ الاستحسان بهذا المعنى يُثْبِت أحْكَامًا شرعيَّة بدون مستندٍ، وقد عابَ الشَّرعُ على مَنْ قال على الله بلا علمٍ، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]؛ ولذا قال الإمام الشافعي: «مَن استحسنَ فقد شرَّع».

**الدليل الخامس:** حديث معاذ، فعن معاذ أنَّ رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعثَ معاذًا إلى اليمن قال «**كيف تقضى إذا عرَضَ لك قضاءٌ؟**» قال: أقضى بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجدْ في كتابِ الله**». قال: فبسنَّةِ رسول الله ﷺ. قال «**فإن لم تجد في سنة رسول الله؟**» قال: أجتهد رأيى. فضرَب رسول الله ﷺ صدره وقال: «**الحمدُ لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يرضى رسول الله**»[(١)].

في هذا الحديث لم يذكر معاذ الاستحسان، فَدَلَّ هذا على أنَّ الاستحسان بهذا المعنى - وهو ما يستحسِنه المجتهد بعقله المجرد - لا يَصِحُّ أن يكون دليلاً شرعيًّا.

---

(١) سبق تخريجه ص (٤٤٦).

وحكي عن أبي حنيفة أنه حجةٌ تمسُّكًا بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر:١٨]، وقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر:٥٥]. وبقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ».

---

* **قوله: القول الثاني**: إن الاستحسان بهذا المعنى وهو ما يستحسنه المجتهد بعقله حجةٌ شرعيَّةٌ، يَصِحُّ إثبات الأحكام بناء عليها.

قال المُؤَلِّفُ: (**حُكِي عن أبي حنيفة**)[1] أي هذا القول الثاني، وهذه الحكايةُ فيها نظرٌ؛ فإنها لم تثبت عنه رحمه الله، واستُدِلَّ لهذا القول بعددٍ من الأدلةِ:

**الدَّليل الأول**: إنَّ النصوص القرآنية أمرَت بالاستحسان، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وقال: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥].

وأُجيب عن هذا الاستدلال بأن هذه الآيات إنما هي في الأَحْسَن مما أنزل، وأما الاستحسان بهذا المعنى فليس مما أُنْزِلَ مِنْ عِنْدِ الله عَزَّ وَجَلَّ؛ ومِنْ ثَمَّ لَا يَصِحُّ أن يُسْتَدَلَّ بهذه الآيات على حُجِّيَّة الاستحسان بهذا المعنى.

**الدليل الثاني**: استدلوا بما نُسِبَ لِلنَّبِيِّ ﷺ مِن قوله: "مَا رَآهُ المسلِمُون حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ الله حَسَنٌ"[2]، والصحيح أَنَّه مِن كلام ابن مسعود ﵁ وليس

---

(١) حكاه الشافعي، وبشر المريسي عن أبي حنيفة، ونفاه أصحاب أبي حنيفة المتأخرون مثل علاء الدين البخاري. انظر: اللمع للشيرازي (ص١٢١) شرح اللمع (٢/ ٩٦٩) البحر المحيط (٨/ ١٠٣) كشف الأسرار (٤/ ٣).

(٢) روى هذا الأثر الإمام أحمد (٦/ ٨٤) والطبراني في الأوسط (٣٦٠٠) موقوف على ابن مسعود ﵁.

ولإجماع الأمَّة على استحسان دخول الحمَّام ونظائره من غير تقدير أجرةٍ، ولقبح التَّقدير استحسنوا تركه.

ولنا: أنَّه لا على كون ذلك حجَّةً دليلٌ لا عقليٌّ ضروريٌّ، ولا شرعيٌّ متواترٌ، ولا آحادٌ، ومهما انتفى الدليل وجب النفي؛ ولأننا نعلم بإجماع الأمة قبلهم أنَّ العالم ليس له حكمٌ بمجرَّد هواه وشهوته من غير نظرٍ في الأدلة، فهو كاستحسان العاميِّ.

---

كلامًا للنبي ﷺ، وهَذَا الأثر دليل على حجية الإجماع فقد قال: ما رآه المسلمون حسنًا، ولم يَقُل: ما رآه أحد المجتهدين حسنًا، ومِنْ ثَمَّ فلا دليل فيه على حجية الاستحسان.

**الدليل الثالث:** أن هناك مسائِل كثيرة أثبتَ الفقهاء لها حكمًا شرعيًّا بالاستحسان بعقولهم دون أن يكون هناك أدلَّة، وذكروا له مثالاً وهو: الأجرة على دخول الحمام واحدة مع أن استهلاك الناس للماء في الحمام يختلف من شخص لآخر فمنهم من يستعمل ماء قليلاً والآخر يستعمل ماء كثيرًا إلا أن الأجرة واحدة.

ومثاله في هذا العصر البوفيه المفتوح، فالناس يدخلون بأجرة متماثلة ولكنهم مختلفون في الأكل، فمنهم من يأكل كثيرًا ومنهم من يكتفي بالقليل، هكذا الحَمَّام في الزَّمَان الأول، وقد أجْمَعَ العلماء على جواز ذلك وصحته مع تَفَاوُتِ الناس في مقدار الماء الذي يَسْتَعْمِلُونَه.

وقد أُجيب عن هذا الدليل بِعدَدٍ مِنَ الأمور، منها: أنَّ هذه المسائلَ لَيسَت من مسائل الاستحسان بالمعنى الذي ذكرناه؛ لأنها ثبتت بأَدِلَّةٍ شرعيَّةٍ سواء كان الدليل مِنْ الكِتَاب، أو السنة، أو عَمَل الصحابة.

قال الشَّافعيُّ: من استحسن فقد شرَّع، ولم يذكر معاذٌ الاستحسان، وليس هذا مما نزل إلينا من ربِّنا، فضلاً عن كونه من أحسنه، والخبر يدلُّ على أنَّ الإجماع حجَّةٌ ولا خلاف فيه، ثمَّ يلزم على ما ذكروه استحسان العوامِّ والصِّبيان، وما ذكر من المسائل اغتفر ذلك للمشقَّة.

ويحتمل أن يقال: دخول الحمَّام مستباحٌ بالقرينة، والماء متلفٌ بشرط العوض، فإن أذن له ما يرضاه وإلا طالبه بالمزيد إن شاء فهذا أمرٌ مقاسٌ، والقياس حجَّةٌ.

---

ويحتمل أن يُقَال بأنَّهم دَخَلُوا الحَمَّام بإذنٍ، والماء مُتْلَف بِشَرْطِ العِوَضِ، فحينئذٍ إذا بذل المغْتَسِلُ أُجْرَةً مناسبة يَرْضَاهَا صَاحِب الحمام تمَّتِ المعاملة، وإذا كان غَيْر راضٍ حُقَّ لَهُ أَنْ يُطَالِبَهُ بِالمَزِيدِ، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ هذه المسألة عملنا فيها بالقياس، ولم نعمل فيها بمجرَّد ما استحسنه المجتهد بِعَقْلِهِ؛ ولذا يظهر أنه لا يَصِحُّ الاستناد على الاستحسان بهذا المعنى، أو إثبات الأحكام به.

والناظر، أو السامع لِفَتَاوَى بَعْضِ مَنْ يُفْتُون في وسائل الإعلام يَجِدُ أَنَّهُمْ يُفْتُون ويحكمون بناءً على ما يَرَوْنَهُ بِعُقُولِهِمْ بِدُون أن يستندوا لِلدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ، وسيأتي معنا أنَّ الفَتْوَى لا يجوز أن تَكُونَ إلا بَعْدَ اجتهادٍ، ولا يكون اجتهاد إلا بجمع جميع الأدلة الوَارِدة في المسألة المجتهد فيها.

**الثَّالث: أنه دليلٌ ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، وهذا هوسٌ، فلابدَّ من ظهوره ليعتبر بأدلَّة الشَّرع فيصحَّح، أو يزيَّف.**

---

**المعنى الثالث من معاني الاستحسان:** أنَّه دليلٌ ينقدح في نفس المجتهد لا يقدِر على التعبير عنه، فالفقيه والمجتهد لكثرة الأحكام عليه وكَثْرَةِ المَسَائِل التي يدرسها إذا وَرَدَتْ عليه مسألة يَنْطَبِع في ذِهْنِهِ حُكْمٌ لَهَا قبل أن ينظر في الأدلة، فهذا يُسَمَّى الاستحسان حسب المعنى الثالث، وبعض الصوفية يَعْتَمِد عليه ويسمونه إلهامًا، وشيخ الإسلام رَأَى أَنَّهُ دَلِيل يَصْلُحُ للتَّرْجِيح، لكنه لا يصلح لإثبات حكم على سبيل الاستقلال.

والصواب قول الجمهور بِعَدَمِ صِحَّةِ بِنَاءِ الأحكام عليه؛ ولذا قال المُؤَلِّفُ: **(وهذا هَوَس)**(١)، لا يُدْرَى ما هو، فكيف يُبْنَى عليه الحكم الشرعي؟!

* **قوله: (فلا بدَّ من ظهوره)**: أي: هذا الدليل الذي ينقدح في نفس المجتهد لا بدَّ أن يُظْهِرَه لَنَا حتى نقيسه هل هو دليل صحيحٌ، أو ليس كذلك؟ ولذا قال: **(ليُعتَبَر)** أي: هذا الدليل الذي ينقدح في نفس المجتهد ليُقاس ويُحْكَم عليه بمقارنته بأدلةِ الشريعة الأخرى، فيُصَحَّح هذا الدليلُ المنقدح في ذِهْنِ المجتهد، أو يُزيِّف، أما إذا بقيَ الدليل مجهولاً لا يُدْرَى مَا هوَ فلا يصِحُّ أن يُبْنَى عليه حُكْمٌ.

---

(١) الهوس بالتحريك: طرف من الجنون. لسان العرب (٦/٢٥٢).

**الرابع: من الأصول المختلف فيها: الاستصلاح:**

وهو: اتباع المصلحة المرسلة.

والمصلحة: جلب المنفعة ودفع المضرة، وهي ثلاثة أقسام:

قسم شهد الشرع باعتبارها، فهذا هو القياس، وهو: اقتباس الحكم من معقول النص، والإجماع.

---

* **قوله: الاستصلاح:** هذا هو الدليلَ الرابع من الأدلة المختلف فيها وهو: الاستِصلاح، والمراد بالاستصلاح: طلب الأصلح.

* **قوله: وهو: اتباع المصلحة:** أي: الاستدلال بها وإِثْبات الحُكْم الشرعي بناءً عليها.

* **قوله: المرسلة:** أي: التي لَمْ يَعْتَبِرْها الشارع وفي الوقت نفسه لم يُلْغِهَا؛ ولذا أُرْسِلَتْ عَنِ الاعتبار وعن الإلغاء، وذلك أنَّ المصالح مِنْهَا ما هو مُعْتَبَرٌ ومِنْهَا ما هو غير مُعتبرٍ.

* **قوله: والمصلحة جَلْبُ المنفعة:** أي: ما يَنتفع به النَّاسُ.

* **قوله: أو دفع المضرَّةِ:** بإزالة مَا يَلْحَقُهُمْ مِنْ مَضَرَّةٍ وأذًى، قال: (**وهي**) يعني: المصلحة (**على ثلاثة أقسام**):

**القسم الأول: قسم شهِدَ الشرع باعْتِبَارِهَا:** قد يكون شَهَادَة الاعتبار بالنص أو بالإجماع أو بالاستِنباط.

* **قوله: فهذا هو القياسُ:** يَعْنِي العَمَل بهذه المصلحة، وإثبات الأحكام بناءً عليها، هذا نَوْع مِنْ أَنْوَاع القياس؛ لأنَّ المصلحة هنا معتبرةٌ، فجاز بناء الأحكام عليها.

* **قوله: وهو اقتباسُ الحكم من معقول النص والإجماع:** أي:

**الثاني: ما شهد ببطلانه، كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك دون العتق؛ لسهولته عليه فلا ينزجر، ..........**

---

الاستصلاح على هذا المعنى السابق هو اقتباسُ الحكم من معنى النص وعلته ومن الإجماع.

وهذا النوع لا إشكالَ في حُجِّيَّتِهِ وجَوَازِ العمل به، وإن قالَ الظَّاهِرِيَّة: لا يَصِحُّ دَلِيلُ القياس، إلا أنهم قد يقولون به في مَسَائل مَفْهُومِ المُوافقة في إِثْبَاتِ الحُكْم في الفرع وكونه بمعنى الأصل، وهذا محل اتفاق، حتى من الظَّاهِرِيَّة.

**القسم الثاني: المصالح المُلْغاة:** وهي ما شهِدَ الشرع ببطلانها، فليست مصالحَ حقيقيَّةً، وإنَّما هي أمورٌ يُتَوَهَّم أنها مصالح وليست كذلك؛ لأن الشرع لا يأتي بإلغاء المصالح الحَقِيقِيَّة، كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣]، وكما قال: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وَمِنْ ثَمَّ لا يَصِحُّ أَنْ تُسَمَّى مصالحَ، وإنما هي في حقيقة الأمر مَفَاسد، لكن بعض العباد تخيلوا أنَّها مصلحة. ومثل المؤلف بأمثلة منها:

* **قوله: كإيجاب الصومِ بالوقاع في رمضانَ على المَلِكِ دون العتقِ:** فقد جامَع أحد أمراء الأندلس زَوْجَتَهُ في نهار رمضان، أو جامعَ بعضَ إِمَائِهِ في نهار رمضان، فسأل الفقهاءَ فقال مقدمُهم: يَجِبُ عليك أن تصوم شهرين متتابعين. فلمَّا خرجوا من عنده قال بقيَّة الفقهاء: رَحِمَك الله إنَّما يجب عليه العتق. قال: المماليك عنده كُثُر، فَلَوْ قُلْت: أَعْتِق لَجامعَ في كلِّ يوم وأَعْتَق[١].

---

(١) قال الشاطبي في الاعتصام للشاطبي (٦١١/٢): حكى ابن بشكوال أنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم مثل هذا في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته. فقال يحيى ابن =

فلا خلاف في بطلانه لمخالفة النَّصِّ، وفتحه يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

---

فالانتقال من العتق إلى الصيام في الكفَّارة بدعوى أن الزجرَ غير حاصل بالعتق لكثرة الرقاب عند المِلِكِ هو مصلحةٌ مُلْغَاةٌ لا يجوز العمل بها أو بناء الأحكام عليها ؛ لأنها مخالفة للشرع ، فما خَالَفَ الشَّرْعَ فَلَيْسَ بمصلحةٍ.

والطُّوفي في شرح مختصر الروضة قَرَّرَ هذا المعنى : أي : لا يجوز العمل بالملغاة، ولا يَصِحُّ بناء الأحكام عليها[١] ، ونُقِلَ عنه أنه في شرح الأربعين النووية في كتابه التَّعْيِين قال : إن المصالح المخالفة للنصوص تُقَدَّم عليها[٢] ، كما تَقَدَّم أَنَّ هَذَا فهم خطأ ، فما خَالَفَ النَّصَّ فَلَيْسَ بمصلحةٍ.

قال المؤلِّف : (**كإيجاب الصوم**) يعني : صوم شهرين متتابعين ، وعدم إيجاب عتق الرقبة بالوِقاع في رمضان على الْمَلِك دون عتقِ الرقبة ؛ لسهولة العتق عليه ، فلو قلنا : الواجب عليك العتقُ ، فإنه قد لا ينزجِر ، وهذا النوع

---

=

يحيى : يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده ، فقالوا ليحيى : ما لك لم تفته بمذهبنا عن مالك من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم : لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود.

(١) انظر : شرح مختصر الروضة (٣/٢١٤ ـ ٢١٥).

(٢) قال الطوفي في التعيين في شرح الأربعين (١/٢٣٨) : وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع ، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة ، أو يخالفاها ، فإن وافقاها فَبِهَا وَنِعْمَت ، ولا نزاع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم ، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام : "لا ضرر ولا ضرار" وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما ، كما تُقدم السنة على القرآن بطريق البيان.

.........................................

باطل ولا يصح بناءُ الأحكام عليه، وحكى المؤلف الاتفاق عليه، فقال: ولا خلافَ في بطلانه؛ لأَنَّهُ يُخَالِفُ النَّصَّ، وكُلُّ قِيَاسٍ يخالف النص فهو فاسد الاعتبار، وفَتْحُه يُؤَدِّي إلى تغيير حدود الشرع.

ومن أمثلة هذا مثلاً: لَوْ قال قائلٌ: إنَّ الناس انهمكوا في الأيمانِ، وإيجابُ إطعام عشرة مساكين عليهم يُسَهِّل عليهم الأيمان، وبذلك نطالبهم بصيام ثلاثة أيام، فنقول: هذا باطل؛ لأنها مصلحة ملغاةٌ تُعارِض النصَّ.

مثالٌ آخر: لو أتى آتٍ وقال: في بعض البلدان يكون يوم الإجازة هو الأحد، فلنجعل صلاة الجمعة في يوم الأحد، نقول: هذا لا يصحُّ؛ لأَنَّهُ مُخَالِف للنص؛ ولذا قال: (**فتحُه**) أي: فتح هذا النوع من المصالح ببناء الأحكام عليه يؤدِّي إلى تغيير حدود الشَّرع، ويؤدِّي إلى اختلافِ النَّاس في أحكامهم، فهؤلاء يصلُّون صلاةَ الجمعة يوم السبت! وهؤلاء يُصَلون صلاة الجمعة يوم الأحد حسب إجازاتهم! وهذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع، ثم إنَّ ما يُظَنُّ أَنَّهُ مصلحةٌ قد يتفاوت فيه الناس، وقد تَقَدَّم بأنَّ الشرع لا يمكن أن يأتي بحكم يضادُّ المصالح، وفتحُ هذا الباب يُؤَدي إلى أكل حقوق الخلق والاستيلاء عَلَى أموالهم باسم العَمَلِ بِالمَصْلَحَةِ المخالِفة للنص.

الثالث: ما لم يشهد له بإبطالٍ ولا اعتبار معيَّن، وهو ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة للحاجة إلى تحصيل الكفء.

الثاني: ما يقع موقع التحسين والتزيين، ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات كاعتبار الولي في النكاح؛ صيانةً للمرأة عن مباشرة العقد لإشعاره بتوقان نفسها إلى الرجال، فلا يليق ذلك بالمروءة، ولو علّل ذلك بقصور رأي المرأة وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول،

---

**النوع الثالث من أنواع المصالح:** المصالح المرسَلَة، أي: التي لم يشهد لها الشرع باعتبار أو إلغاء، وقد جعلها المؤلف ثلاثَ مراتب:

**المرتبة الأولى:** ما يَقَعُ في رتبةِ الحاجيَّات، والمرادُ بالحاجيَّات: ما يلحق بفقدها حَرَجٌ وضِيق، وأَتَى المؤلف لهذا بمثال، قال: كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، إذا تقدم لها كُفْءٌ لا يُفَوَّت، فحينئذ هي مُحتاجةٌ إلى تزويجها من أجل ألا يُفوَّت عليها الخاطب الكُفء، فهَذِهِ مصلحة حاجية، لكنها قد شَهِدَ لَهَا الشرع بالاعتبار؛ ولذلك فجعْلُها في المصالح المرسلة فِيهِ نَظَرٌ.

**المرتبة الثانية:** ما يقع في رتبةِ التَّحسين والتَّزيين، فهذا من الأمور التحسينيَّة، وضابطُه أنَّه يَقَع في رتبةِ التَّحسين والتَّزيين ورِعَايَة حُسْنِ المناهج في العبادات والمعاملات، ومُثِّل لذلك باشتراط الولي في نكاح المرأة الكبيرة؛ لأنَّ مباشرةَ المرأة للعقدِ تقول: زَوَّجْتُك نفسي، فيهِ إشعارٌ بأنَّها تَميل للرِّجال تَشتهي ما عندهم، وهذا مُخِلٌّ بحدودِ الأدبِ، ولا يَليق بالمروءةِ، وهَذَا المثال أيضًا قَدْ وَرَدَ فيه دليلٌ يَدُلُّ على اعتبارِ الأولياء.

قال المؤلف: (ولو عُلِّلَ ذلك) يعني: عُلِّلَ منعُ المرأةِ مِن تزويجِ نفسها

**فلا نعلم خلافًا في عدم جواز التمسُّك بهما من غير أصلٍ؛ لكونه شرعًا بالرأي ومساواة العامي العالم في ذلك.**

**الثالث: ما يقع في رتبة الضروريَّات، وهو: ما عرف من الشارع الالتفات إليها، وهي خمسة:**

---

(بقُصورِ رأيهَا وسُرعةِ الاغتِرارِ بالظَّاهر) بحيث يأتيهَا كلامٌ مَعسولٌ فتغْتَرَّ به، فمثل هذا يجعله مِنْ ضَرْبِ الحَاجِيَّات.

فهذان القسمان من المصالح المرسلة الحاجية والتحسينية.

* **قوله: لا نعلمُ خلافًا في عدم جوازِ التمسُّك بهما من غير أصل:** وهذا يَدُلُّك عَلَى الفَرْق بين المصالح المعتبرة والمصالح المرسلة؛ فَإِنَّ المصالح المعتبرة لها أَصْل يشهد لها بالاعتبار.

أما حكم إثبات العمل بالمصالح المرسلة؟

قال: لا يجوز؛ لأنه من شَرعِ الأحكام الشرعية بواسطة الرأي، ولو كانت المصالح المرسلة معتبرة بهاتين الرُّتبتين لتساوى العامي والعالم؛ إذ لا مزيَّة لأحدهما على الآخر في ذلك، وبَعْض أهل العلم قال: بَلْ يَصِحُّ إِثْبَات الحُكْم بالمَصَالِح المرسلة ولو كانت حاجية أو تحسينية.

**المرتبة الثالثة:** الضروريَّات، والمراد بالضروريات ما لو قُدِّرَ فَقْدُهُ لأدَّى إلى تضارب وتَهَارُج في الدنيا أو يُؤَدِّي إلى فوات النعيم في الآخرة، قال المؤلف: **(وهو ما عُرِفَ مِنَ الشارع الالتفات إليه بِبِنَاءِ الأحكام عليه)**، ولكن الأمثلة الَّتِي أَتَى بِهَا كلها مِنَ المصالح المعتبرة.

* **قوله: وهي خمسة:** يعني الضروريات:

حفظ الدين بقتل الكافر، وعقوبة الداعي إلى البدعة.
وحفظ النفس بشرعة القصاص.
وحفظ العقل بحدِّ الشُّرب.
وحفظ النسب بحد الزنا.
وحفظ المال بحد السرقة.
فيستحيل تفويت هذه المصلحة والزجر عنها.

---

**الضرورة الأولى:** حفظ الدين، هذا ضرورة؛ ولذلك جاء الشرع بعُقُوبَةِ الداعي إلى البدعة وأمر بمقاتلة الكفار؛ حفاظًا على الدين.

**الضرورة الثانية:** حفظ النفس؛ ولذا جاء بمشروعية قتل القاتل وهو القصاص.

**الضرورة الثالثة:** حفظ العقل بإيجاب الحد على شارب الخمر.

**الضرورة الرابعة:** حفظ النسب؛ ولذا أوجب حد الزنا محافظة على النسب.

**الضرورة الخامسة:** حفظ المال، فقد قام الشرع بالمحافظة على الأموال بطرائق متعددة، منها إيجاب قَطْع يَدِ السارق بالسرقة، فيَسْتَحِيل تَفْوِيت هذه المصالح والزَّجْر عليها، وجميع الأمثلة السابقة كلها في مصالح معتبرة.

وقد وقع الخلاف في المصالح المرسلة من جِهَتَيْن:

الجهة الأولى: هل هناك مصالح مرسلة؟

قالت طائفةٌ من العلماء: لا توجد مصلحة مرسلة، وكل مصلحة فقد ورد دليل باعتبارها عَلِمَه مَنْ عَلِمَه وجَهِلَهُ من جهله؛ ولذا قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣].

**فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أنها حجة؛ لعلمنا أنها من مقاصد الشرع بأدلته فتسمَّى مصلحةً مرسلةً، لا قياسًا.**

---

والجمهور يُثْبِتُون وُجُودَ مَصَالِح مرسلة، ويَذْكرون مَسَائِل ونماذج إذا تَأَمَّلَ الإنسان فيها لم يجد فيها شيئًا خَلا مِنْ دَلِيل، فمرَّةً يقولون: كتابة المصحف من المصالح المرسلة، مع أن كتابة المصحف تدخل في النصوص العامة الواردة في حفظ القرآن، ومَرة يقولون تدوين الدواوين مع أنه يدخل في حفظ الحقوق.

والذي يَظْهَر أن الخلاف في مثل هذه المسائل لم يَتَوَارد على محلٍّ واحد، فمن أثبتَ حُجيةَ المصالح المرسلة رأى أنه لا يدل عليها دليل خاص، وجعلها مصالح مرسلة، والذي لم يُثبت حجية المصلحة المرسلة رأى أن الحكم ثبت بعمومات الشريعة، ولذلك هو مدلول عليه بالنص لا بالمصلحة المرسلة.

ومما سبق يتبين أن الخلاف يعود إلى: هَلْ إِثْبَات الحكم يحتاج إلى اسْتِناد إِلَى أَصْلٍ مُعَيَّن، أو يَكْفِي فيه النظر في المَعَانِي العامة في الشرع؟ ثُمَّ يَلْتَفِت الخلاف إلى: هل إِثْبَات الحكم بناء على المعاني للشرع يكون عملاً بالعموم أو يكون عملاً بالمصالح المرسلة؟

* **قوله: فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أنها حجة:** يعني ذهب الإمام مالك وبعضِ الشافعيةِ إلى القولَ بأن المصالح المرسلة التي في رُتْبَة الضَّرُورِيَّات حُجَّة، قال: لعلمنا أنها مِنْ مقاصد الشرع بِأَدِلَّته[1].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٩٤)، رفع النقاب (١٧٤/٦، ١٧٦)، الاعتصام للشاطبي (٦٠٨/٢)، البحر المحيط (٨٣/٨).

والصحيح أنها ليست بحجةٍ؛ لعدم محافظة الشارع عليها بكل طريقٍ، كما حكي عن مالك من جواز قتل ثلث الخلـق لاستصـلاح الثلـثين فـلا يشرع مثله. والله أعلم.

---

* **قوله: والصحيح أنها ليست بحجةٍ:** هـذا اختيار المؤلف أنهـا ليسـت بِحُجَّةٍ[1]، واستدل عليه بِأَنَّ كَوْنَ الشارع حافظ على هذا المَعْنَى في محل لا يَعْنِي أنه يحافظ عليه في جميع المحـال، وكونـه حَافَظ على هـذا المعنـى في محل بطريق واحد ليس معناه فتح جميع الطرق للمحافظة على حُكْم؛ ولـذلك مَثَلاً مَنْ قَطَعَ أُصْبُعَ غَيْرِهِ لا يُقال: حفظًا لضرورة النفس ومقـدماتها نَقْتُلُه، أو يقـال: نقتل السارق محافظةً على أموال الخلق. فهـذا السبيل لم يـأت بـه الشـرع، فقتله نوعٌ من الظلم لا يُشْرَع مثله.

واسْتَنَد القائلون بذلك عَلَى أَدِلَّة مُتَعَدِّدَة، منها: أن القول بِإِثْبَات الحكم بلا مستند بناء على هذه المعـاني قـول علـى الله بـلا علـم، واسـتند إلى أَنَّ إِثْبَات الحكم بناء على هذه المصالح يُؤَدِّي إلى فَتْحِ باب تشريع أحكام جديدة بنـاء علـى هوى النفوس، فَلا يأتي صاحب وِلايَة أَوْ قَضَاء إلا وَأَثْبَتَ من الأحكام ما يريـد بناء على أنه مَصْلَحَة مُرْسَلَة، وفي هذا محاذاة لأهل الاعتزال في قولهم بالتحسين والتقبيح العقلي، فهذا ليس له أصل شرعي فكيف نثبته؟

---

(١) قال في المسودة: "المصالح المرسلة لا يجوز بنـاء الأحكـام عليهـا. قالـه ابـن البـاقلاني وجماعـة المتكلمين وهـو قـول متـأخري أصـحابنا أهـل الأصـول والجـدل" المسودة في أصـول الفقـه (ص٤٥٠). وانظـر: روضـة النـاظر (١/ ٤٨٢)، أصـول الفقـه لابـن مفلـح (٤/ ١٤٦٨)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٣٩١، ٣٣٩٥).

..........................................................

---

ثـم سـنجد مـن يقـول في مسـألة: هـذا واجـب بنـاء علـى كونـه مصلحة مرسلة! هكذا دون أي دليل، ثم إن تَقْرِير كون الفعل مصلحة أو مفسدة تَخْتَلِف فيه الأنظار، ومِنْ ثَمَّ فَالصَّوَاب هو القَوْل بِعَدَمِ حُجِّيَّةِ ما يُسَمَّى بِالمَصَالِح المرسلة.

وعند هذا المبحث يَذْكُر بعض الناس شيئًا مما يتعلق بمقاصد الشرع، وقد ذكر المؤلف شيئًا منها ولها ضوابط وشروط وترتيبات.

كذلك هناك أدِلَّة شَرْعِيَّة أخرى يمكن أن يقع فيها الاختلاف، مِنْ أَمْثِلَةِ ذلك: دَلِيل سَدِّ الذَّرَائِع، والذريعة إذا كانت تُؤَدِّي إلى المفسدة قطعًا فإنه يُقَال بِمَنْعِهَا بِالاتِّفَاق، بناءً على قاعدة: (ما لا يتم ترك الحرام إلا بِتَرْكِهِ فَهُوَ حَرَام)، وأما إذا كانَتِ الذريعة لا تُؤَدِّي إلى المفسدة إلا نَادِرًا فإنه لا يُقَالُ بِمَنْعِهَا وتحريمها بالاتِّفَاق.

واختلفوا فيما إذا كانت الذريعة تؤدي إلى المفسدة غالبًا لا قطعًا ولا نادرًا، والصواب أَنَّهُ يُقَال بسد الذرائع في هذه الرتبة؛ لأن هذه هي طريقة الشَّرْع، ولأن ذلك يَزِيد التَّمَسك بالنص؛ ولأنه لا يُعْقَل أن تباح منافذ الحرام والمفاسد ثم تُغلق تلك المفاسد على العباد مع وصولهم إليها، قد يُسْتَدَلُّ عليه بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٨].

ومِن الأدلة أيضاً: (دَلِيل العُرْف)، وهو مما يَصِحُّ التمسُّك به في المسائل والأحكام التي لم يَرِدْ لَهَا ضابطٌ لا في الشَّرْعِ ولا في اللغة، كما في ضبط

..............................................................

---

القبض، فإنه لم يرد في الشَّرْع ولا في اللغة فنرجع فيه إلى العرف، وكذلك نَرْجِع إليه في تفسير الألفاظ.